Las estrofas del Sāṃkhya sintetizan la esencia del sistema filosófico más antiguo del hinduismo. Īśvarakṛṣṇa recogió antiguas doctrinas presentes de manera dispersa y no sistemática en las *Upaniṣads*, los *Purāṇas*, el *Mahābhārata* y otras tradiciones de la India clásica. Conocer la propuesta filosófica del Sāṃkhya es una tarea preliminar ineludible en cualquier estudio de carácter indológico, ya que ejerció una gran influencia en el desarrollo de las ideas y la terminología de toda la tradición filosófica hindú.

El carácter extremadamente conciso de *Las estrofas del Sāṃkhya* ha generado una tradición de comentaristas que llega hasta nuestros días. Su influencia en otras escuelas, particularmente el Yoga y el Vedānta, ha sido notable.

La edición que presentamos (comentada estrofa por estrofa) es la primera traducción de las *Sāṃkhyakārikā* publicada en castellano.

Laia Villegas Torras es sanscritista y especialista en filosofía hindú. Licenciada en humanidades por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, amplió sus estudios en Benarés y Pune (India). Ha traducido diversos libros sobre psicología e indología, y ha colaborado con Òscar Pujol en la redacción del *Diccionari Sànscrit-Català*.

Clásicos

Cubierta 'Who is in' de Socrates Geens

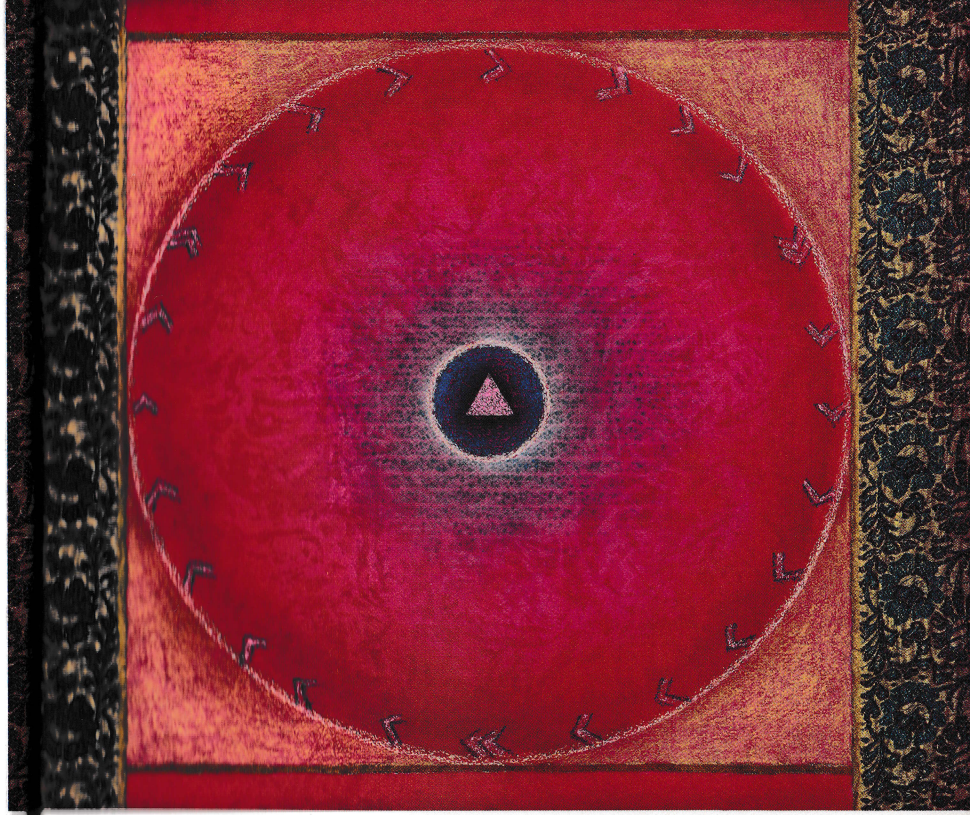
www.editorialkairos.com
www.facebook.com/editorialkairos

9 788499 884998

Īśvarakṛṣṇa

SĀṂKHYAKĀRIKĀ

Kairós



Īśvarakṛṣṇa

SĀṂKHYAKĀRIKĀ

Las estrofas del Sāṃkhya

Traducción, introducción y comentarios de **Laia Villegas**

Kairós

OTROS LIBROS KAIRÓS

Patañjali
YOGASŪTRA
Los aforismos del Yoga
Traducción, introducción y comentarios
de Òscar Pujol

Yogasūtra de Patañjali es el texto fundacional de una de las seis escuelas canónicas de la filosofía india y, por tanto, la obra fundamental para entender esta antigua forma de pensamiento que hoy ha derivado en una disciplina físico-espiritual practicada en todo el mundo. *Los aforismos del yoga* es una obra breve, de carácter filosófico e inspirador, compuesta de 196 aforismos que describen el camino de la consciencia hasta el objetivo final de la liberación, un clásico que ahora tenemos traducido y comentado directamente del sánscrito.

Nāgārjuna
VERSOS SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL CAMINO MEDIO
Traducción del sánscrito, introducción
y notas de Abraham Vélez de Cea

Al fin aparece en lengua española la traducción de uno de los grandes tesoros del budismo Mahayana, escritos en la India entre los siglos II y III. No es exagerado decir que las *karikas* (como cariñosamente se conoce el tratado) constituyen uno de los más profundos y brillantes textos filosóficos de todos los tiempos.

Carmen Dragonetti y Fernando Tola
LA FILOSOFÍA YOGA
Un camino místico universal

La Filosofía Yoga es una concisa y didáctica exposición del Yoga, tal y como lo describió el genial Patañjali hace más de dos mil años. Se estudian las etapas que conducen a la meta última del camino yóguico: el aislamiento del espíritu en sí mismo. Como complemento didáctico, se ha agregado al final del libro el texto sánscrito completo con su traducción al español y notas del Libro Primero de los *Yogasutras* de Patañjali.

Īśvarakṛṣṇa

Sāṃkhyakārikā

Las estrofas del Sāṃkhya

Traducción, introducción y comentarios de Laia Villegas Torras

editorial Kairós

© 2007, 2016 by Fragmenta Editorial, SLL y Laia Villegas Torras
© de la edición en castellano:
2016 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España
www.editorialkairos.com

Traducción del catalán: Laia Villegas y Joan Antoni Font

Fotocomposición: Grafime. Mallorca, 1. 08014 Barcelona
Diseño cubierta: Katrien Van Steen
Imagen cubierta: Socrates Geens
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer, 1. 08786 Capellades

Primera edición: Junio 2016
ISBN: 978-84-9988-499-8
Depósito legal: B 6.654-2016

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

Este libro ha sido impreso con papel certificado FSC, proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un «libro amigo de los bosques»

Sumario

Introducción 9

El contexto filosófico del *sāṃkhya* 9
La filosofía del *sāṃkhya* 15
Historia de la escuela del *sāṃkhya* 20
El autor, el texto y la tradición 22
Criterios de edición y traducción 24

Nota sobre la pronunciación del sánscrito 27

Las estrofas del Sāṃkhya

Punto de partida
El sufrimiento (*duḥkha*) 31

Parte I
La dualidad primordial: conciencia (*puruṣa*) y materia (*prakṛti*) 39

La estructura de la realidad 41
Los tres medios de conocimiento válido (*pramāṇa*) . 44
La materia (*prakṛti*) 53

La conciencia (*puruṣa*) 72
La relación entre la conciencia y la materia (*saṃyoga*) 80
El despliegue de la materia 86

Parte II
La experiencia (*bhoga*) 89

El intelecto (*buddhi*) 91
El yo (*ahaṃkāra*) 94
Las diez facultades externas (*indriya*) 98
El sentido interno: La mente (*manas*) 100
El funcionamento del aparato cognitivo 102
Los elementos sutiles (*tanmātra*) y los elementos toscos (*bhūta*) 122
Los tres tipos de cuerpos 125
El cuerpo sutil (*liṅga*) 127
Las predisposiciones del intelecto (*bhāva*) 133
La creación intelectiva (*pratyaya-sarga*) 140
Las tres dimensiones de la creación 153

Parte III
La liberación (*kaivalya*) 161

El sufrimiento (*duḥkha*) 163
La doble finalidad de la existencia (*puruṣārtha*) . . . 165
La danza de *prakṛti* 170
La sabiduría y la liberación 178

Epílogo 191

Origen de la doctrina y linaje 191
Tabla I. Los 25 principios (*tattva*) de la realidad . . . 203
Tabla II. El cuerpo sutil (*liṅga*) 204
Tabla III. Las tres creaciones (*sarga*) 205

Glosario de términos sánscritos 207

Introducción

El contexto filosófico del *sāṃkhya*

El *sāṃkhya* es una de las principales escuelas filosóficas de la India y, según la tradición, la más antigua. La tradición hindú distingue dos grupos de sistemas filosóficos o *darśana* ('visión, perspectiva'): los *āstika* ('los que afirman') y los *nāstika* ('los que niegan'). Los sistemas *āstika* se consideran ortodoxos porque sostienen el carácter revelado de los Vedas. Entre ellos destacan las seis escuelas llamadas clásicas: el *sāṃkhya*, la *mīmāṃsā*, el *nyāya*, el *vaiśeṣika*, el *yoga* y el *vedānta*. Las doctrinas que no reconocen la autoridad de los Vedas (*nāstika)*, como el materialismo, el jainismo y las diversas escuelas del budismo, son consideradas heterodoxas.

El esplendor cultural de la India del periodo clásico (siglos II-VI d.C.) marcó la transición de un saber tradicional ecléctico a una variedad de filosofías sistemáticas e independientes. Este fenómeno respondía a una enfoque más crítico y libre respecto

a la tradición, que intentaba comprender de forma experiencial, racional y existencial las doctrinas reveladas. Además, el debate acerca de algunas cuestiones que quedaban ambiguas en los Vedas dio lugar a nuevas argumentaciones y doctrinas que cristalizaron en nuevos textos y escuelas.

Si bien las *Sāṃkhyakārikā* ('Las estrofas del Sāṃkhya', en las referencias abreviado como SK) se considera el texto fundacional de la escuela *sāṃkhya*, nuestra lectura debe tener en cuenta que sus ideas se habían estado gestando durante los siglos previos. Se encuentran muchas pinceladas de *sāṃkhya* en las *upaniṣad* antiguas, las epopeyas (especialmente el *Mahābhārata*) y los relatos mitológicos (*purāṇa*). Lo mismo sucede con otros textos de la misma época, como los *Yogasūtra* de Patañjali ('Los aforismos del Yoga', en las referencias abreviado como YS). Por lo tanto, no debemos leer *Sāṃkhyakārikā* ni los *Yogasūtra* como si fueran la obra de un solo autor, sino en cuanto textos que recogen, sistematizan y reinterpretan ideas preexistentes en una tradición textual y oral mucho más antigua.

Las *Sāṃkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa (siglo IV d.C.) es el texto de la escuela *sāṃkhya* más antiguo conservado, si bien la literatura sánscrita hace referencia a textos anteriores que se habrían perdido. Al final de la obra, el mismo autor afirma que la doctrina que ha expuesto no es suya, sino que la ha recibido de su maestro, en el seno de un linaje, que se remonta al legendario sabio Kapila, que ya aparece mencionado en los Vedas. El propio Īśvarakṛṣṇa declara haber escrito este tratado con la

intención de sintetizar las ideas fundamentales de su tradición en un formato breve y fácil de memorizar. Y ciertamente, fue una obra de referencia muy útil para sus contemporáneos pero, con el paso de los siglos, su carácter extremadamente conciso y críptico –como sucede con los *sūtras* de Patañjali– supuso dificultades de comprensión y la necesidad de una interpretación fidedigna. Pocos siglos después de Īśvarakṛṣṇa, como veremos, empezó una tradición de comentaristas que ofrecían sus propios comentarios del texto y las doctrinas filosóficas que contiene. Y con el tiempo, el tratado que tenemos entre manos fue reinterpretándose cada vez más desde la perspectiva filosófica de otras escuelas –particularmente el *yoga* y el *vedānta*–, perdiendo así su originalidad y autonomía.

Entonces –podríamos preguntarnos–, ¿por qué merece la pena traducirlo, editarlo y estudiarlo hoy? Pues bien, porque históricamente el *sāṃkhya* fue una tradición muy importante y porque es el sistema filosófico más antiguo e influyente en el desarrollo del resto de escuelas, las cuales, al matizar o refutar sus ideas, incorporaban gran parte de sus conceptos y terminología. Por otro lado, dado que el *sāṃkhya* de Īśvarakṛṣṇa recoge y sintetiza antiguas doctrinas presentes de forma dispersa y no sistemática en las *upaniṣad*, los *purāṇa* y el *Mahābhārata*, su estudio contribuye a la comprensión de dichos textos y de su recepción en la época clásica del pensamiento hindú.

Por todos estos motivos, considero que conocer la propuesta filosófica del *sāṃkhya* es una tarea preliminar ineludible para el estudio de la tradición filosófica de la India. No obstante, la

literatura relativa a la escuela del *sāṃkhya* es muy escasa, tanto en lo que se refiere a los textos sánscritos conservados como a la investigación académica. Además, existen muy pocas traducciones de las *Sāṃkhyakārikā* (esta es la primera traducción al castellano). Este desinterés tal vez se deba a que una lectura superficial del texto causa la impresión de que el *sāṃkhya* es una metafísica ingenua, inconsistente y obsoleta que solo tiene interés histórico, y nada puede aportar al pensamiento filosófico universal.

Esta edición y traducción al castellano de las *Sāṃkhyakārikā* quiere contribuir a llenar este vacío en los estudios de la tradición textual índica y mostrar que un conocimiento más profundo de esta escuela podría aportar nuevas claves en la comprensión de la filosofía india en general.

La mayor parte de los estudios sobre el *sāṃkhya* enfatizan el aspecto metafísico y cosmológico del sistema, dejando a un lado su dimensión epistemológica, psicológica y soteriológica. En mi opinión, esta compartimentación del saber no puede aplicarse aquí. El *sāṃkhya* no es solo una teoría sobre el origen y la estructura de la realidad, sino también, y ante todo, un camino espiritual, cuyo enfoque es tan intelectual y ontológico como práctico y existencial. No es la verdad por sí misma lo que se busca. El *sāṃkhya* –como el *yoga*, el *vedānta*, el budismo, y muchas otras tradiciones índicas– nace de la toma de conciencia de que el sufrimiento es inherente a la existencia humana y se desarrolla con la finalidad de alcanzar la liberación absoluta de este sufrimiento. Tal punto de partida y objetivo último configuran el horizonte de sentido de la «metafísica» del *sāṃkhya*, sin el cual el sistema no sería consistente.

El *sāṃkhya* indaga en la estructura del macrocosmos con la intención de descubrir elementos y estructuras que ayuden a comprender la naturaleza y la condición del individuo. En el *sāṃkhya*, la indagación filosófica sobre el mundo y la indagación sobre el individuo son inseparables. Su preocupación básica es comprender quiénes somos, qué lugar ocupamos en el mundo y qué vías tenemos a nuestro alcance para eliminar el sufrimiento que impregna nuestra existencia.

Aunque el *sāṃkhya* debe concebirse como un sistema filosófico independiente y completo, se inscribe en la misma cosmovisión que las demás escuelas hindúes. Esta cosmovisión común contiene las siguientes creencias, que funcionan como los *a priori* en la indagación filosófica del *sāṃkhya*:

1. *Los Vedas son Escrituras reveladas, de origen no humano*. Esta premisa está presente, pero no condiciona significativamente la doctrina filosófica del *sāṃkhya*, ya que este sistema se sirve esencialmente de argumentos racionales.
2. *Existe un orden cósmico-moral* que rige el funcionamiento del cosmos y de los individuos, y que se expresa en la doctrina del *karman* (ley de la retribución moral de las acciones) y el *saṃsāra* (el ciclo de las transmigraciones).
3. *La naturaleza esencial del ser humano es espiritual, no material ni mental*. En las *upaniṣad*, se impuso la idea

de que nuestra verdadera identidad no es el cuerpo ni la mente, ni ninguna entidad limitada, sino la conciencia pura, libre de toda limitación. No obstante, en su estado individualizado, la conciencia se identifica con el complejo psicofísico individual y construye un falso concepto de *yo* que será precisamente la causa de su sufrimiento. Darse cuenta de que estamos condicionados por esta proyección nos permite des-identificarnos de este «yo ilusorio» (el «ego») e identificarnos con el «Yo verdadero» (el «Sí-mismo, el alma, el espíritu, la conciencia»), que en la escuela del *sāṃkhya-yoga* recibe el nombre de *puruṣa* y en el *vedānta* el de *ātman*.

4. Esta sabiduría liberadora constituye la meta de la filosofía y de la práctica espiritual. En la filosofía india, teoría y práctica, razón y experiencia son inseparables, y el mismo ejercicio filosófico es en esencia un ejercicio espiritual.

En esta cosmovisión, el sufrimiento es inherente a la existencia humana, porque en el mundo todo es limitado y transitorio y nada puede garantizarnos la paz y felicidad perpetuas. El término *saṃsāra* se refiere precisamente a esta forma de existencia limitada y transitoria, en la que cada individuo se reencarna indefinidamente en diversos cuerpos y circunstancias, más o menos agradables, recogiendo el fruto de las acciones pasadas y generando acciones que generarán, a su vez, frutos en el futuro. Para liberarse de la terrible rueda del *karman* y el *saṃsāra*, el alma encarnada deja de buscar su plenitud en el mundo y se

orienta hacia su naturaleza espiritual. Este desapego acontece gradualmente como resultado de la autoindagación y de la práctica (*yoga, sādhana*) que, progresivamente, purifican su *karman*, apaciguan su mente y la tornan apta para la liberación. Esta liberación completa y definitiva de todas las formas de sufimiento recibe el nombre de *mokṣa, kaivalya* o *nirvāṇa*, según las escuelas.

Veamos ahora de qué forma la escuela del *sāṃkhya* comprende esta cosmovisión común y articula su propia metafísica y propuesta soteriológica.

La filosofía del *sāṃkhya*

El término sánscrito *sāṃkhya* tiene dos posibles etimologías. Por un lado, como derivado de la raíz verbal √*khyā* ('conocer') con el prefijo *sam-* ('completo'), significa 'conocimiento completo', 'sabiduría'. Por otro lado, como derivado del sustantivo *saṃkhya* ('número'), se refiere a la enumeración de los principios o categorías de la realidad. En las *upaniṣad* y en la gran epopeya *Mahābhārata*, este término se utiliza para designar la vía de acceso a la salvación a través del conocimiento. En el periodo clásico, la palabra *sāṃkhya* pasó a designar una escuela filosófica concreta, aquella que –integrando ambos sentidos etimológicos– enumera los principios básicos de la realidad con el objetivo último de conocer la Realidad y alcanzar la liberación.

El *sāṃkhya* se ha definido como un sistema dualista, realista y ateo, en contraste con otras filosofías hindúes teístas, no dualistas, monistas o pluralistas: a) *dualista*, porque distingue dos principios opuestos: la conciencia (*puruṣa*) y la materia (*prakṛti*); b) *realista*, porque afirma la realidad independiente del mundo fenoménico y no reduce la materia a conciencia, y c) *ateo*, porque su sistema metafísico no necesita postular la existencia de un Dios que lo fundamente.

Según el *sāṃkhya*, existen veinticinco principios ontológicos o categorías (*tattva*), dos de los cuales son eternos, irreducibles y constituyen la dualidad primordial que fundamenta la realidad. Estos dos principios son la materia (*prakṛti*) y la conciencia (*puruṣa*). El *puruṣa* es pura conciencia, simple e inmutable. La materia, en cambio, es inconsciente, siempre cambiante y está constituida por tres cualidades (*guṇa*): *sattva* es la cualidad de la luz, la ligereza y el conocimiento; *rajas* es la energía, la actividad y la pasión, y *tamas*, la estabilidad, la solidez y el letargo.

Según la cosmología del *sāṃkhya*, en el estado inmanifiesto de la materia (*avyakta-prakṛti*), los tres *guṇa* se hallan en un equilibrio y armonía perfectos. Sin embargo, cuando la materia entra en «conjunción» (*saṃyoga*) con la conciencia, los tres *guṇa* se desequilibran y *prakṛti* empieza a manifestar, como si del Big Bang se tratara, un universo cósmico multiforme y en constante cambio. En virtud de esta manifestación se despliegan veintitrés categorías o principios (*tattva*), que emanan unos de otros en el siguiente orden: el intelecto (*buddhi*), el yo (*ahaṃkāra*), la mente (*manas*), los cinco sentidos (*buddhīndriya*), las cinco facultades de acción (*karmendriya*), los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) y los cinco elementos toscos (*mahābhūta*) (véase la Tabla I).

Según la metafísica del *sāṃkhya*, el universo que percibimos no es más que el resultado de las combinaciones y permutaciones de estos veintitrés principios materiales, todos ellos constituidos por los tres *guṇa*, aunque en distintas proporciones. Este proceso de manifestación y diversificación no es arbitrario, pero tampoco está dirigido por una voluntad divina. Se rige por ciertas leyes internas: a) la dinámica de los tres *guṇa;* b) la ley de la causalidad por la cual el efecto está contenido en su causa (*sat-kārya-vāda*); c) las tendencias del intelecto (*bhāva*) que rigen la transmigración de los seres, y d) una ley teleológica (*puruṣārtha*), que orienta y dirige todo este proceso con la finalidad de que todas las conciencias individuales tengan la experiencia completa del mundo (*bhoga*) y alcancen el autoconocimiento y la liberación (*kaivalya*) (YS 2.18 y SK 56-58).

El *sāṃkhya* demuestra la existencia de los veinticinco principios de la realidad a través de tres medios de conocimiento válido (*pramāṇa*): la percepción (*pratyakṣa*), la inferencia (*anumāna*) y el testimonio verbal (*āgama*). La epistemología del *sāṃkhya* es, junto con la teoría de la causalidad, el dualismo materia/conciencia y la doctrina de los tres *guṇa*, uno de los pilares de su metafísica. No obstante, la epistemología ocupa un espacio muy reducido en el tratado (SK 4-6). El conocimiento ordinario –empírico y racional–, aunque es útil y válido para

fundamentar proposiciones filosóficas, es parcial y provisional, ya que está condicionado por los propios instrumentos cognitivos. La sabiduría (*jñāna*), en cambio, trasciende el campo de estudio de la epistemología. Por «sabiduría» entenderemos el conocimiento directo de la realidad, no mediado por ningún instrumento de conocimiento, libre de la dualidad sujeto/objeto propia del conocimiento ordinario y capaz, por consiguiente, de transformar el sujeto conocedor en el objeto conocido. En los términos del yoga de Patañjali, esta sabiduría es la visión de la contemplación (*samādhi*), que se define en YS 3.3 como «el reflejo del puro objeto en la mente, como si esta estuviera vacía de sí misma».

En la cosmología del *sāṃkhya*, los dos principios, *puruṣa* y *prakṛti*, son como las dos caras de una misma moneda, que no pueden tener ninguna relación ni contacto entre sí, pero que no pueden existir ni concebirse el uno sin el otro. Sin embargo, por cierta causa desconocida, el intelecto (*buddhi*) –que es el aspecto más sutil de la materia– se identifica erróneamente con la conciencia (*puruṣa*), atribuyéndose a sí mismo la cualidad de ser consciente. Este error constituye la «ignorancia metafísica» (*avidyā, ajñāna*) que despliega las redes del mundo material multiforme, donde queda atrapada la conciencia. De esta forma, la conciencia universal se individualiza y se convierte en el sujeto de las experiencias, sean estas agradables o dolorosas.

La filosofía del *sāṃkhya* enumera los principios de la realidad, ofrece pruebas racionales de su existencia y expone cómo

toda la realidad cósmica procede de una misma materia primordial. El sentido profundo de este esfuerzo filosófico por conocer la verdad no es otro que deshacer la relación ilusoria entre conciencia y materia. Cuando la conciencia logra discernir su propia esencia –que es pura conciencia ilimitada (*cit*)– respecto de la mente –que es un mero instrumento producto de la materia (*manas*)–, queda establecida en su propia naturaleza (*cf.* YS 1.3) y liberada de las redes de la ignorancia y del sufrimiento.

Así pues, el punto de partida del *sāṃkhya* es la condición existencial del ser humano en el mundo. Su método filosófico es el análisis de la estructura de la realidad, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva. Y su punto de llegada es el conocimiento absoluto o sabiduría (*jñāna*) capaz de liberarnos del sufrimiento. La dualidad primordial conciencia/materia que articula el macrocosmos se refleja, a nivel microcósmico, en la dualidad de un organismo psicofísico (*jīva*) asociado a una conciencia individualizada (*puruṣa*). De este modo, es posible comprender *desde dentro* la estructura del mundo y del individuo limitado, sin necesidad de elaborar desde fuera una gran síntesis metafísica. De hecho, únicamente experimentando los límites de la mente podremos atravesarlos y situarnos en aquella perspectiva universal, donde acontece el discernimiento (*viveka*) entre conciencia y materia, o, acaso pueda decirse, entre el mundo fenoménico y el sujeto trascendental.

Historia de la escuela del *sāṃkhya*

Los primeros testimonios textuales del pensamiento *sāṃkhya* están fechados entre los siglos IV al I a.C., y configuran el clima intelectual en el que nacen las ideas del sistema. Este periodo se denomina «protosāṃkhya» o «*sāṃkhya* preclásico» y se hallan referencias en las *upaniṣad* medias (*ca.* 400-200 a.C.), los *puraṇa* (recopilaciones de relatos mitológicos de tradición oral), el tratado de medicina *Carakasaṃhitā* (*ca.* 100 d.C.) y diversos fragmentos del poema épico *Mahābhārata*, sobre todo en dos de sus secciones: el *Mokṣadharma* (*ca.* 200 a.C.-200 d.C.) y la *Bhagavadgītā* (*ca.* 200 a.C.-200 d.C.). El *sāṃkhya* aparece citado también en el manual de política *Arthaśāstra* (300 a.C.) y en el *Buddhacarita* de Aśvagoṣsa (100-200 d.C.), que afirma ser una de las doctrinas que Buddha estudió antes de alcanzar el *nirvāṇa*. En este corpus textual encontramos las primeras referencias a conceptos que la escuela *sāṃkhya* elaboraría posteriormente (*puruṣa*, *prakṛti*, los tres *guṇa*, enumeraciones de los *tattva*, etcétera), incluso referencias al mismo término *sāṃkhya*, que se entendía ahí como la «vía de conocimiento» en general.

La siguiente etapa, llamada «*sāṃkhya* clásico», comprende el periodo que va del siglo I d.C. hasta el siglo IX d.C., y constituye el desarrollo del *sāṃkhya* como sistema filosófico independiente, con su linaje de transmisión maestro-discípulo y en un debate intenso con los budistas y los primeros filósofos del *vaiśeṣika*. Como ya se ha dicho, la obra *sāṃkhya* más antigua que se conserva son las *Sāṃkhyakārikā* (siglo IV d.C.),

la cual Īśvarakṛṣṇa sintetiza las enseñanzas de esta tradición, sistematiza la terminología y establece la estructura de los argumentos y el tipo de discurso que empleará el sistema en adelante. Īśvarakṛṣṇa afirma haberse basado en un texto anterior titulado *Ṣaṣṭitantra* (sobre el cual no se encuentran otras referencias), pero su propio texto, las *Sāṃkhyakārikā*, pronto se convirtió en el texto normativo del sistema. Se incluyen también en el periodo clásico los ocho comentarios más antiguos de las *Sāṃkhyakārikā*, que glosan las estrofas sin introducir cambios doctrinales significativos. Paralelamente al *sāṃkhya* clásico, se desarrolla como escuela hermana el *sāṃkhya-yoga*, que nace con los *Yogasūtra* de Patañjali (siglos II-III d.C.) y el comentario de Vyāsa (siglos V-VI d.C.). En el siglo XI, el *sāṃkhya* entra en un periodo de decadencia del cual no se recuperará hasta el siglo XIV, momento en que se produce un renacimiento de la escuela que llega hasta el siglo XVII, con el declive final del sistema. Los textos fundamentales de este periodo son los *Tattvasamāsasūtra* y los *Sāṃkhyasūtra*, comentados por Vijñānabhikṣu (siglo XVI). En estos textos, el *sāṃkhya* se interpreta casi siempre desde un prisma teísta y vedántico, hasta el punto que ya no se puede considerar propiamente *sāṃkhya*, sino más bien un apéndice del *vedānta*.

A pesar de que el *sāṃkhya* desapareció alrededor del siglo XVII como escuela, dejó una gran huella en la filosofía india en general, y se sigue estudiando en el ámbito académico como una de las tradiciones fundacionales del pensamiento hindú. Algunas de sus doctrinas y parte de su terminología fueron

adoptadas y desarrolladas por otras escuelas, como la medicina tradicional (*āyurveda*), la filosofía de la mente de Patañjali, la metafísica del shivaísmo de Cachemira y la disciplina psicofísica del *haṭha-yoga*, solo por citar algunas. Existen además numerosos comentarios de las *Sāṃkhyakārikā* que, además de conservar el texto, han aportado interpretaciones nuevas y actualizadas de sus enseñanzas.

El autor, el texto y la tradición

El compuesto *sāṃkhya-kārikā* significa, en sánscrito, 'las estrofas del *sāṃkhya*', donde la palabra *sāṃkhya* se refiere a una de las escuelas filosóficas de la época clásica. Se sabe muy poco sobre su autor, Īśvarakṛṣṇa, pero consta que pertenecía a la familia brahmánica Kauśika, que era discípulo de Vārṣagaṇya y que vivió aproximadamente en el siglo IV d.C.. Īśvarakṛṣṇa escribió *Las estrofas del Sāṃkhya* con la finalidad de recopilar y compendiar la tradición filosófica que le fue transmitida, defenderla de las escuelas rivales y conciliar las polémicas que existían en el seno de la misma escuela. De este modo, pronto se convirtió en el punto de referencia de la escuela.

Los textos fundacionales de las escuelas clásicas indias suelen utilizar el género aforístico (*sūtra*) para exponer su doctrina de una manera muy concisa y fácil de memorizar. Es, por consiguiente, muy probable que existiera un primer texto de la escuela *sāṃkhya* denominado *Sāṃkhyasūtra*, que se habría perdido. Las *Sāṃkhyakārikā*, unos siglos posteriores a la época de los *sūtra*, utilizan en cambio la forma métrica en estrofas (*kārikā*), lo que permitió al autor exponer la filosofía *sāṃkhya* con un lenguaje más fluido y elegante, e ilustrarla incluso con símiles y metáforas. El metro utilizado es el llamado *āryā*, que consta de tres pies (*pāda*) de cuatro sílabas breves cada uno. Cada *kārikā* está formada por dos versos de siete pies y medio; después del tercer pie de cada verso hay una cesura.

Las estrofas del Sāṃkhya fueron comentadas por numerosos filósofos en los siglos posteriores a su composición. Los ocho comentarios antiguos más importantes son: la traducción al chino del monje budista Paramārtha (siglo VI d.C.), el comentario de Gauḍapāda, la *Yuktidīpikā*, la *Jayamaṅgalā*, la *Māṭhavṛtti*, la *Sāṃkhyavṛtti*, la *Sāṃkyasaptativṛtti* y la *Sāṃkhyatattvakaumudī* de Vācaspati Miśra (siglo IX d.C.). Estos comentarios no solo han rescatado el texto original del olvido, sino que también nos proporcionan valiosas claves interpretativas que nos acercan a su sentido original. De ahí que se pueda afirmar que la doctrina de las *Sāṃkhyakārikā* no pertenece a un único autor, Īśvarakṛṣṇa, sino a un linaje en el que se incribe Īśvarakṛṣṇa y a una tradición que llega hasta nuestros días a través de los diversos comentaristas del texto.

Si confrontamos la versión de las *Sāṃkhyakārikā* que glosa cada uno de estos comentarios, hallamos pequeñas variantes en las lecturas de las *kārikā*, aunque ninguna de ellas altera sustancialmente el significado del texto. Todo parece indicar que el texto original de Īśvarakṛṣṇa contenía setenta estrofas,

y que en el proceso de transmisión se añadieron dos más, que están incluidas en la versión que editamos y traducimos aquí.

Criterios de edición y traducción

La versión del texto que presentamos sigue la versión de las *Sāṃkhyakārikā* que aparece en la edición de *Sāṃkhya-tattvakaumudī* de Gauḍapāda Jhā (1896). La traducción es directa, del sánscrito al castellano, aunque se basa en la edición catalana previa (Fragmenta, 2007) y ha sido contrastada, entre otras, con las traducciones al inglés de Shastri (1973), Larson (1979) y Virupakshananda (1959), la traducción francesa de Esnoul (1964), y el *Diccionari Sànscrit-Català* de Òscar Pujol (Enciclopèdia Catalana, 2005), que incluye la mayor parte de los términos y vocablos compuestos de las *Sāṃkhyakārikā*. El comentario a las estrofas se basa en gran parte en los ocho comentarios antiguos, especialmente el de Gauḍapāda y el de Vācaspati Miśra, que son los más conocidos, traducidos y estudiados en la India. Por otro lado, mi interpretación está inspirada en los estudios de Larson, el especialista occidental más destacado de esta escuela.

El texto original se presenta ordenado por estrofas comentadas y en la secuencia original. Para cada estrofa se presenta el texto sánscrito en el alfabeto devanagari y, a continuación, transliterado al alfabeto latín, lo que permitirá al lector pronunciar la estrofa e integrar de forma progresiva la terminología sánscrita de los conceptos que se van exponiendo. Con el mismo fin, se desligan las palabras unidas por fusión fonética (*sandhi*) y, mediante guiones, se separan gráficamente las palabras de los compuestos.

Cada estrofa va acompañada de su traducción y de un comentario explicativo, a modo de glosa. La presentación del comentario estrofa por estrofa tiene la ventaja de preservar la estructura original del tratado e ir aclarando las cuestiones que el original no desarrolla; pero tiene la desventaja de que puede perderse el hilo y la visión de conjunto de la obra. Por ello, se añaden en el comentario algunas referencias intratextuales (con la abreviatura SK seguida del número de *kārikā*) que remiten el lector a otras estrofas para llenar lagunas, recordar conceptos y guiarlo en la comprensión de la estructura general y la coherencia interna del tratado. Con el mismo fin se añaden, en un apéndice, tres esquemas que ofrecen visiones de conjunto. La presente edición incluye como novedad algunas referencias intertextuales a los *Yogasūtras* de Patañjali (con la abreviatura YS seguida del número de *sūtra*), en los lugares donde se tratan conceptos comunes o alusiones implícitas al texto de Patañjali, que resultarán especialmente interesantes para los practicantes de yoga.

La traducción de las estrofas sigue literalmente el texto sánscrito, salvo algunas palabras añadidas entre corchetes, que no están presentes literalmente en el original, pero que ayudan a comprender la estrofa. En ocasiones se añaden entre paréntesis los términos sánscritos de los conceptos clave de la estrofa. Algunos de ellos –*puruṣa*, *prakṛti*, *guṇa*, *bhāva*, etcétera– pueden

aparecer sin traducir, o incluso pueden aparecer traducidos de distintas formas. Estos términos no tienen un equivalente único en nuestra lengua, por lo que merece la pena dedicarles un espacio en el glosario final para explicar su significado, aclarar su etimología y justificar la opción de traducción elegida.

En cualquier caso, creo que el complejo significado de estos términos se irá esclareciendo a lo largo de la lectura de las estrofas y desde la visión de conjunto de la obra y de su contexto. La incorporación gradual de estos términos en el discurso no pretende academizarlo, sino, al contrario, ampliar el universo lingüístico y conceptual del lector para mejorar la comprensión del texto. Estos términos funcionan desde el principio como recipientes vacíos que se van llenando de significado a medida que se adquiere familiaridad con el sistema. De este modo podemos comprender y construir el significado de nuevos conceptos. Como es natural en todo proceso de aprendizaje, estableceremos relaciones con nuestro universo conceptual previo, pero no estaremos tan condicionados por las connotaciones que tienen las palabras en otros contextos.

La citación de los términos sánscritos se hace en su raíz temática –sin terminaciones de caso o número, y sin la *-s* final castellana en los casos de plural–. El género y el número de la palabra se muestran en el artículo que precede a la palabra –como, por ejemplo, las *siddhi*, las *kārikā*, el *vyakta*, los *bhāva*, etcétera–. En algunos casos, los términos sánscritos han sido castellanizados formando neologismos –como, por ejemplo: védico, vedántico, puránico, trigúnico, sátvico, tamásico, etcétera.

Nota sobre la pronunciación del sánscrito

Existe un sistema internacional de transliteración del sánscrito al alfabeto latino que permite pronunciar correctamente el sánscrito sin necesidad de saber leer el alfabeto devanagari.

A continuación ofrecemos algunas indicaciones esenciales para la correcta pronunciación de la transliteración romanizada del sánscrito que emplea diacríticos:

- Las vocales *a*, *i*, *u* son breves; las mismas vocales con el diacrítico macron (*ā*, *ī*, *ū*) son largas y se pronuncian enfatizando la duración de la vocal. La *e* y la *o* también se consideran vocales largas.
- La *r* se considera una vocal y se pronuncia como el sonido *ri* muy suave (ej. *cristal*).
- Los conjuntos *bh*, *ph*, *ch*, *th*, *dh*, *kh*, etcétera, representan una sola letra y se pronuncian como la misma consonante seguida de una aspiración (como, por ejemplo, en la pronunciación inglesa de *that house*).
- La letra *ś* se lee como la *sh* del inglés (ej. *sheep*).

- Las letras que llevan un punto debajo (*ṇ, ḍ, ṣ, ṭ)* son retroflejas y se pronuncian apoyando la punta de la lengua en el centro del paladar. Sin embargo, a nuestros oídos la diferencia es muy leve y, en la práctica, pronunciamos *Īśvarakṛṣṇa* como /Íshvarakrishna/ y *puruṣa* como /purusha/.
- La *h* no es muda sino aspirada, como en inglés (ej. *house*).
- El *anusvāra* (*ṃ*) es una nasalización y se pronuncia como la nasal correspondiente a la consonante que le sigue (ej. *gaṃga,* se pronuncia como *ganga*).
- El *visārga* (*ḥ*) es una aspiración suave que aparece casi siempre a final de palabra. Se pronuncia como una *h* muy suave seguida de la repetición o eco de la vocal que la precede (*śantiḥ* se pronuncia *shantihi*).

Sāṃkhyakārikā

Las estrofas del Sāṃkhya

Punto de partida

El sufrimiento (*duḥkha*)

1

दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदपघातके हेतौ
दृष्टे सापार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात्॥ १॥

duḥkha-traya-abhighātāt jijñāsā tad-apaghātake hetau
dṛṣṭe sā apārthā cet na ekānta-atyantataḥ abhāvāt

Del tormento causado por los tres tipos de sufrimiento surge el deseo de conocer los medios para eliminarlo. Si alguien objetara que este [conocimiento] es innecesario porque tenemos otros medios al alcance, [responderemos que estos] no pueden eliminar el sufrimiento de manera completa y definitiva.

La filosofía del *sāṃkhya* parte de la idea de que el sufrimiento es inherente a la existencia humana y que solo podemos trascenderlo por medio de la sabiduría. Según los comentaristas, Īśvarakṛṣṇa se refiere a las tres clases de sufrimiento según su causa sea interna (corporal o mental), externa (el resto de seres y objetos) y sobrenatural (los dioses, la magia, etcétera). Sin embargo, parece más probable que los tres tipos de sufrimiento mencionados aquí aludan a la distinción de origen budista, y

recogida por Patañjali en sus *Yogasūtra*, entre el dolor causado por los cambios de estado, el dolor causado por un daño externo y el dolor mental causado por las impresiones latentes (*pariṇāma-tāpa-saṃskāra-duḥkha*, YS 2.15).

En cualquier caso, el autor se propone indagar sobre el método más eficaz para eliminar todos los tipos de sufrimiento. Este anhelo de conocimiento se transforma en la «investigación filosófica», que se convierte en sí misma en una medicina para el alma y en un camino espiritual de liberación.

Ahora bien, podría objetarse que para combatir el sufrimiento ya tenemos otros medios al alcance (*dṛṣṭa*), como la medicina, los placeres de la vida, la ética, la política, la magia, etcétera, más inmediatos y asequibles que la vía filosófica. Pero, según el autor, ninguno de estos medios es capaz de eliminar el sufrimiento de manera completa y definitiva. En el mejor de los casos se paliarán los síntomas, pero nunca eliminarán la causa de raíz.

En realidad, cuando Īśvarakṛṣṇa, Patañjali y el mismo Buddha afirman que la esencia de la vida es el sufrimiento, lo hacen desde la perspectiva del hombre sabio, quien sabe que, más allá del placer y el dolor, la suma final de las experiencias es siempre dolorosa, porque el placer es efímero y la vida termina sucumbiendo a la vejez, la enfermedad y la muerte. Estos maestros, y ya sus predecesores de las *upaniṣads*, nos enseñan que la existencia está en constante cambio (*pariṇāma*), movida por la dinámica de los tres *guṇa* y de la ley del *karman* (*cf.* YS 2.15), y que la única manera de eliminar el sufrimiento de raíz es erradicando su causa, que es la ignorancia.

He aquí otra posible objeción que podría lanzar el contrincante filosófico: los Vedas (los textos revelados del hinduismo) prescriben rituales para alcanzar el cielo, entendido como un estado de felicidad perpetuo. ¿No bastaría entonces con realizar este tipo de acciones para eliminar el sufrimiento? La siguiente estrofa responde a esta cuestión.

2

दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः
तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्॥ २॥

dṛṣṭavad ānuśravikaḥ sa hi aviśuddhi-kṣaya-atiśaya-yuktaḥ
tad-viparītaḥ śreyān vyakta-avyakta-jña-vijñānāt

Al igual que la vía ordinaria, la vía de la Revelación es impura, transitoria y relativa. Hay una vía preferible, contraria a todo esto [es decir, pura, eterna y universal]: es la vía del discernimiento entre lo manifiesto, lo inmanifiesto y el conocedor.

El *sāṃkhya,* a pesar de aceptar el carácter revelado de los Vedas y el valor del culto religioso (*ānuśravika*), reconoce también sus limitaciones: los rituales son *impuros* porque implican un perjuicio en un tercero, como, por ejemplo, el sufrimiento de la víctima sacrificial; son *transitorios* porque el cielo que prometen no es eterno, y son *relativos* porque dependen del objetivo y de la posición socioeconómica del individuo que los realiza.

Así pues, aunque las vías ordinaria y ritual sean válidas y útiles, la vía del conocimiento, llamada aquí «discernimiento»

(*vijñāna*), es preferible porque es pura y universal, y permite eliminar el sufrimiento de manera completa y definitiva. Según la escuela del *sāṃkhya*, este conocimiento liberador consiste en discernir entre tres principios que, en nuestro estado ordinario de ignorancia, se confunden: lo manifiesto (*vyakta*, el mundo fenoménico), lo inmanifiesto (*avyakta*, la causa primordial del mundo manifiesto) y el conocedor (*jña,* la conciencia). Estos tres principios pueden reducirse a dos: la materia primordial (que es el objeto del conocimiento y puede encontrarse en estado manifiesto o inmanifiesto) y la conciencia (que es el sujeto que conoce o experimenta).

Parte I

La dualidad primordial: conciencia (*puruṣa*) y materia (*prakṛti*)

La estructura de la realidad

3

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ ३ ॥

mūla-prakṛtiḥ avikṛtiḥ mahad-ādyāḥ prakṛti-vikṛtayaḥ sapta
ṣoḍaśakaḥ tu vikāraḥ na prakṛtiḥ na vikṛtiḥ puruṣaḥ

La materia primordial es increada. A partir del intelecto, las siete [primeras categorías] son tanto productoras como productos, mientras que las dieciséis restantes son únicamente productos. La conciencia no es ni productor ni producto.

La estrofa anterior ha clasificado las veinticinco categorías de la realidad (*cf.* SK 22 y Tabla I) en tres grupos: lo manifiesto (*vyakta*), lo inmanifiesto (*avyakta*) y el conocedor (*jña*). Esta estrofa introduce una nueva clasificación de estas en cuatro categorías, basada en la relación causal que mantienen entre sí:

a. la materia primordial o «materia-raíz» (*mūla-prakṛti*): es increada *(avikṛti)* y productora (*prakṛti*) de categorías.
b. las siete primeras categorías, que en orden de generación son: el intelecto (*buddhi*), el yo (*ahaṃkāra*) y los cinco

elementos sutiles (*tanmātra*); estas son a la vez productos *(vikṛti)* de la materia y productoras (*prakṛti*) de otras categorías.

c. las dieciséis categorías restantes, que son la mente (*manas*), las diez facultades externas (*indriya*) y los cinco elementos toscos *(mahābhūta),* también son productos, pero no tienen capacidad productora, y
d. un segundo principio primordial increado, la conciencia *(puruṣa),* que carece de capacidad productora.

Cabe entender los términos «producto» (*vikṛti*) y «productor» (*prakṛti*) en el marco de la doctrina de la causalidad del *sāṃkhya* (SK 9), según la cual todo efecto está contenido, de forma inmanifiesta, en su causa. Por esto, en este contexto, sería más apropiado hablar de «producción» que de «creación», entendiendo por *creación* aquel acto que trae a la existencia algo nuevo, y por *producción*, la manifestación de algo preexistente, potencialmente, en su causa.

La capacidad generativa de la materia primera se transmite a algunos de sus productos y los capacita para que, a su vez, sean causas productivas (*prakṛti*) de nuevos productos o transformaciones (*vikṛti*). Así por ejemplo, el elemento tierra (*pṛthvī*) sería la causa productiva (*prakṛti*) y la vasija de arcilla, una transformación o modificación (*vikṛti*). Si aplicamos este mismo mecanismo al complejo psico-físico del individuo (que, no olvidemos, es material), equivale a lo que Patañjali llama «el flujo creador de la materia» (*āpūra*, YS 4.2) que hace posible

la metamorfosis del cuerpo y de la mente. Ahora bien, la dirección que toman las transformaciones no está determinada por las causas productivas (*prakṛti*, YS 4.3), sino por el mérito o el demérito kármico que inclina estas transformaciones en una dirección o en otra y que, en el sistema del *sāṃkhya*, se explica en términos de «tendencias innatas del intelecto» (*bhāva,* SK 23).

Una vez expuesta brevemente la metafísica del sistema *sāṃkhya*, la siguiente estrofa establece sus bases epistemológicas: ¿Cuáles son los medios que nos permiten conocer las categorías de la realidad y demostrar su existencia?

Los tres medios de conocimiento válido (*pramāṇa*)

4

दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात्
त्रिविधम्प्रमाणं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि॥४॥

dṛṣṭam anumānam āptavacanam ca sarva-pramāṇa-siddhatvāt
trividham pramāṇam iṣṭam prameya-siddhiḥ pramāṇāt hi

Existen tres medios de conocimiento válido (*pramāṇa*): la percepción, la inferencia y el testimonio verbal, porque todo conocimiento se basa en estos tres. Mediante los *pramāṇa* se prueba la existencia de los objetos del conocimiento.

El número y la definición de los «medios de conocimiento válido» (*pramāṇa*) que permiten conocer correctamente la realidad ha sido siempre motivo de debate entre las escuelas filosóficas de la India y es una cuestión muy vinculada a la metafísica de cada una de ellas.

Para la escuela del *sāṃkhya*, existen tres medios de conocimiento válido: la percepción (*dṛṣṭa*), la inferencia (*anumāna*) y el testimonio verbal (*āptavacana*), y se considera falso todo lo que no pueda demostrarse por alguno de estos tres medios. Así

queda demostrada también la existencia de las veinticinco categorías de la realidad de la metafísica del sistema: conocemos la materia tosca por medio de la percepción sensorial; la materia sutil y la realidad mental son imperceptibles, pero podemos deducirlas por medio de la inferencia; finalmente, en cuanto a las realidades más allá de la percepción y la razón (como las divinidades o los inframundos), nos basamos en el testimonio de fuentes o personas dignas de confianza.

Las siguientes estrofas definen cada uno de estos medios de conocimiento válido *(pramāṇa)*.

5

प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टं त्रिविधमनुमानमाख्यातम्
तल्लिण्गलिण्गिपूर्वकम् आप्तश्रुतिराप्तवचनं तु॥५॥

prati-viṣaya-adhyavasāyaḥ dṛṣṭam trividham anumānam
ākhyātam
tad-liṅga-liṅgi-pūrvakam āptaśrutiḥ āptavacanam tu

La percepción (*dṛṣṭa*) es el conocimiento determinativo de los objetos de los sentidos. Se dice que la inferencia (*anumāna*) es de tres tipos y que se basa en [la relación] del signo inferencial (*liṅga*) con el portador del signo inferencial (*liṅgin*). El testimonio verbal (*āptaśruti*) es la afirmación digna de confianza.

El conocimiento es un proceso en el cual están implicadas las facultades cognitivas –los sentidos, la mente, el yo y el intelecto– y la conciencia (*puruṣa*), que es el sujeto perceptor (*jña*).

La percepción (*dṛṣṭa*) es el conocimiento «determinativo» y empieza con el contacto directo de los sentidos con sus objetos. Es el medio de conocimiento fundamental, pues los otros dos *pramāṇa* parten siempre de una percepción.

El segundo medio de conocimiento válido es la inferencia o silogismo (*anumāna*), que el Sāmkhya toma de la lógica tradicional india, especialmente desarrollada por la escuela del *nyāya*. Según esta escuela, la inferencia tiene tres miembros y cinco proposiciones. Los tres miembros son: *sadhya* (lo que hay que demostrar o término mayor), *hetu* (la causa o término medio) y *pakṣa* (el sustrato o término menor). Las cinco proposiciones son: 1) hipótesis; 2) causa; 3) ley universal acompañada de un ejemplo; 4) aplicación, y 5) conclusión. El ejemplo clásico de silogismo es el siguiente: 1) hay fuego en la montaña; 2) porque veo humo; 3) allí donde hay humo hay fuego, como por ejemplo en la chimenea de una casa; 4) hay humo en la montaña, y 5) por lo tanto, hay fuego en la montaña. En este ejemplo, el término mayor (*sadhya*) es el fuego, el término medio (*liṅga*) es el humo, y el término menor (*pakṣa*), la montaña.

En esta estrofa, Īśvarakṛṣṇa emplea la palabra *liṅga* (signo inferencial) para el término medio, en relación a los términos mayor y menor, que son los «portadores del *liṅga*» (*liṅgin*), y define la inferencia como aquel conocimiento basado en «la relación entre el *liṅga* y el *liṅgin*».

En la escuela del *nyāya*, la relación entre el término medio y el término mayor se denomina *vyāpti* y se define como una «concomitancia invariable entre ambos», es decir, una ley universal. Por otro lado, la relación entre el término medio y el término menor se denomina *pakṣa-dharmatā* y se define como la presencia del *liṅga* en el *pakṣa*, es decir, una percepción. En el ejemplo clásico de la inferencia de fuego en la montaña, el

pakṣa-dharmatā es «hay fuego en la montaña» y la *vyāpti*, «allí donde hay humo hay fuego». A partir de estas dos relaciones, podemos llegar a la conclusión: «hay fuego en la montaña».

Los tres tipos de inferencia a los que se refiere esta *kārikā* son los mismos que en la escuela del *nyāya*: a) inferencia del efecto a partir de la causa; b) inferencia de la causa a partir del efecto, y c) inferencia por analogía. Este último tipo de inferencia es el más importante para el *sāṃkhya*, porque nos permite inferir la existencia de objetos imperceptibles, como la materia primordial (*prakṛti*) y la conciencia (*puruṣa*). El conocimiento analógico parte de verdades del mundo perceptible y las proyecta a la esfera suprasensible, estableciendo correlaciones o analogías. Por ejemplo, cuando observamos que las estrellas han cambiado de posición, inferimos que se han movido, como si las estrellas se comportaran de forma similar a los objetos en el mundo.

Finalmente, el tercer medio de conocimiento válido es el testimonio oído, pronunciado o revelado (*āptaśruti, āptavacana o āptāgama)*, que incluye tanto las escrituras védicas como la palabra de las personas sabias y dignas de confianza.

6

सामान्यतस्तु दृष्टात् अतीन्द्रियाणांप्रसिद्धिरनुमानात्
तस्मादपि चासिद्धं परोक्षमाप्तागमात् सिद्धम्॥ ६ ॥

sāmānyataḥ tu dṛṣṭāt atīndriyāṇām prāsiddhiḥ anumānāt
tasmāt api ca asiddham parokṣam āptāgamāt siddham

La existencia de objetos suprasensibles se demuestra por medio de la inferencia por analogía, y la de los objetos invisibles, que no se puede probar mediante esta, se demuestra por medio del testimonio verbal.

De los tres tipos de conocimiento, se sigue que existen tres tipos de objetos cognoscibles: a) los objetos perceptibles, que podemos conocer mediante la percepción o la inferencia; b) los objetos suprasensibles (los átomos, el cuerpo sutil, la materia primordial, la conciencia, etcétera), cuya existencia solo puede inferirse por analogía, y c) los objetos invisibles (los espíritus, los dioses, etcétera), que conocemos gracias a la tradición y el testimonio verbal.

Para el autor es necesario dejar clara esta distinción a fin de fundamentar, más adelante, la existencia de la materia pri-

mordial (*prakṛti*) y de la concencia (*puruṣa*) a través de una inferencia por analogía. Así comprenderemos, más adelante, que la materia inmanifiesta se infiere de la experiencia de los tres *guṇa* en sus productos manifiestos (SK 8, 14), y que la conciencia debe existir porque es necesario un sujeto consciente que experimente la materia (SK 17, 19).

Sin embargo, hay cosas que son imperceptibles porque no existen. Entonces, ¿cómo podemos saber con certeza que existe una dimensión inmanifiesta de la materia inmanifiesta? La siguiente estrofa enumera ocho motivos por los cuales algo que existe no se percibe, entre los cuales uno puede aplicarse a la materia inmanifiesta.

7

अतिदूरात् सामीप्यात् इन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात्
सौक्ष्म्याद्व्यवधानात् अभिभवात् समानाभिहाराच्च ॥ ७ ॥

atidūrāt sāmīpyāt indriya-ghātāt manaḥ anavasthānāt
saukṣmyāt vyavadhānāt abhibhavāt samāna-abhihārāt ca

[Algo existente puede resultar imperceptible por alguno de los siguientes motivos]: la extrema distancia, la extrema proximidad, un defecto de los sentidos, la distracción de la mente, la sutileza [del objeto], la interposición [de otro objeto], la supresión y la mezcla con lo que es homogéneo.

Para replicar a la objeción de que no percibimos la conciencia y la materia primordial porque no existen, esta estrofa enumera ocho posibles causas por las que algo real no es percibido.

Los comentaristas ilustran estos ocho motivos con sendos ejemplos: un pájaro que desaparece volando en el cielo, una mota en el ojo, una persona ciega, el desconocimiento del mundo mientras dormimos, la sutileza de los átomos o las partículas de polvo, algo situado detrás de un muro, la luz del sol que no permite ver las estrellas durante el día, y una gota de agua en el océano.

Cabría preguntarse ahora: ¿Por cuál de estas causas no percibimos la materia primigenia?

La materia (*prakṛti*)

8

सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धेः
महदादि तच्च कार्यं प्रकृतिसरूपं विरूपं च॥८॥

saukṣmyāt tad-anupalabdhiḥ na abhāvāt kāryataḥ tad-upalabdheḥ
mahat-ādi tat ca kāryam prakṛti-sarūpam virūpam ca

[La materia primordial] es imperceptible porque es extremadamente sutil, no porque no exista. Puede inferirse a partir de sus efectos, que son el intelecto y el resto [de categorías], la naturaleza de los cuales es en parte similar y en parte diferente a ella.

En su estado latente, *prakṛti* no puede ser percibida por nuestros sentidos, a causa de su «extrema sutileza» (*saukṣmya*). Sin embargo, sabemos que existe gracias a sus veintitrés productos manifiestos *(tattva)* y sus subproductos (el mundo entero). Basta observar lo que todos estos fenómenos tienen en común, que es su constitución trigúnica (SK 11). De ahí, mediante una «inferencia por analogía» (SK 6), inferimos que existe una

causa primera común trigúnica, que es el fundamento de todo el mundo manifiesto.

Los productos de la *prakṛti* son en parte similares y en parte diferentes a su causa: si fueran totalmente diferentes, no serían sus productos, y si fueran totalmente idénticos, no podrían diferenciarse de su causa; como las joyas de oro, o las vasijas de arcilla, que tienen formas distintas pero una sola causa material.

Esta estrofa ha introducido la teoría de la causalidad del *sāṃkhya*, conocida como *sat-kārya-vāda* («el efecto [*kārya*] preexiste [*sat*] de forma potencial en su causa»). Para defenderla frente a la opinión contraria de los filósofos del *nyāya-vaiśeṣika* (que recibe el nombre de *a-sat-kārya-vāda*), la siguiente estrofa presenta algunos argumentos.

9

असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसंभवाभावात्
शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्च सत् कार्यम्॥ ९॥

asat akaraṇāt upādāna-grahaṇāt sarva-saṃbhava abhāvāt
śaktasya śakya-karaṇāt kāraṇa-bhāvāt ca sat kāryam

El efecto preexiste [en su causa] porque: 1) lo que no existe no puede ser producido; 2) [para obtener un efecto determinado] hay que seleccionar una causa determinada; 3) un efecto no puede generarse de cualquier causa; 4) una causa solo puede producir aquello de lo que es capaz, y 5) [el efecto] es de la misma naturaleza que la causa.

Para el *sāṃkhya*, existe una relación de identidad sustancial entre la causa y el efecto (5) de forma que el efecto está contenido ya desde siempre en su causa. Si no fuera así, sería posible obtener cualquier cosa de cualquier sustancia (3). Cuando queremos obtener o fabricar algo seleccionamos un material (2) que sea capaz producir el efecto deseado (4). Y, por ende, la razón no puede concebir la *creatio ex nihilo*, es decir, la creación de algo a partir de la nada (1).

Desde esta perspectiva, la creación y la destrucción no existen: en el acto de creación no se produce nada nuevo y en el de destrucción nada se pierde. Lo que llamamos «creación» y «destrucción» sería más bien «aparición» y «des-aparición», un simple cambio del estado inmanifiesto a manifiesto, y viceversa. Algunos ejemplos clásicos que se emplean para ilustrar este tipo de relación causal son los hilos y tela, la leche y el yogur, la semilla y el aceite, etcétera.

Las siguientes estrofas (SK 10-11) retoman el hilo de SK 8 y explican las diferencias y las similitudes entre esta causa material inmanifiesta y sus productos manifiestos.

10

हेतुमदनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम्
सावयवं परतन्त्रं व्यक्तं विपरीतमव्यक्तम्॥ १०॥

hetumat anityam avyāpi sakriyam anekam āśritam liṅgam
sāvayavaṃ paratantraṃ vyaktaṃ viparītam avyaktam

La materia manifiesta (*vyakta*) es causada, transitoria, finita, mutable, múltiple, dependiente, determinada, compuesta y subordinada. La materia inmanifiesta (*avyakta*) es lo contrario a todo esto.

¿En qué se diferencia la materia manifiesta *(vyakta)* de su estado inmanifiesto *(avyakta)*?

1. Las veintitrés categorías manifiestas derivan unas de las otras, y todas ellas de un mismo fundamento. Son, por lo tanto, *causadas*, mientras que este sustrato inmanifiesto es *incausado*.
2. Los productos de la materia son *transitorios* porque emanan, se transforman y se reabsorben en ella, al ritmo de los ciclos cósmicos de manifestación y disolución del

universo. Por el contrario, este principio material universal es *eterno*.

3. La materia primordial es *omnipresente* e *infinita*, mientras que sus productos son *circunstanciales* y *finitos*.
4. Los productos manifiestos están en constante *cambio y movimiento* dentro de la esfera de *prakṛti*, mientras que ésta, en cuanto fundamento de todos ellos, es *inmutable*. Desde esta perspectiva, el dinamismo de *prakṛti* es como una vibración o transformación interna, que se autocompensa de forma natural.
5. Los productos de *prakṛti* (las cosas, las personas, etcétera) son *múltiples* y diferentes entre sí, mientras que *avyakta*, en cambio, es *uno* e indivisible.
6. Los productos manifiestos *dependen* de su causa y fundamento, y no podrían existir sin ella. Lo inmanifiesto, en cambio, es *independiente*.
7. Los productos manifiestos están *determinados* por signos distintivos (*liṅga*), mientras que su causa inmanifiesta es *indeterminada*.
8. Los productos de *prakṛti* se unen y se separan entre sí, formando *complejos mixtos*. El *avyakta*, en cambio, es *simple* y sin mezcla.
9. Los productos manifiestos están *subordinados* al conjunto de la *prakṛti*, mientras que lo inmanifiesto existe de forma *autónoma*.

Estas características distintivas de la materia inmanifiesta coinciden precisamente con los atributos de la conciencia. Ambos principios son incausados, eternos, omnipresentes, inmutables, indivisibles, independientes, indeterminados, simples y autónomos. Es esta igualdad de rango entre la materia y la conciencia la que nos permite afirmar con propiedad que la metafísica del *sāṃkhya* es dualista.

11

त्रिगुणमविवेकि विषयः सामान्यमचेतनम्प्रसवधर्मि
व्यक्तं तथा प्रधानं तद्विपरीतस्तथा च पुमान्॥ ११॥

triguṇam aviveki viṣayaḥ sāmānyam acetanam prasava-dharmi vyaktam tathā pradhānam tat-viparīta-stathā ca pumān

Lo manifiesto (*vyakta*) está constituido por los tres *guṇa*, no tiene capacidad discernidora, es objetivo, común, inconsciente y prolífico. La principal, también. La conciencia es lo contrario, aunque similar [a *avyakta* en otros aspectos].

Y ahora, ¿qué tienen en común los dos aspectos de la materia, manifiesto *(vyakta)* e inmanifiesto *(avyakta)*?

1. La materia está constituida por los tres *guṇa*, los cuales reciben el nombre *sattva*, *rajas* y *tamas*.
2. A diferencia de la conciencia, la materia es inconsciente y no posee la capacidad de discernimiento.
3. La materia y sus productos forman un mundo de objetos que pueden ser percibidos y experimentados por la conciencia. Esta afirmación se contrapone a la perspectiva idealista (del *vedānta* y alguna escuela del budismo, por ejemplo), que sostiene que los objetos solo existen en la conciencia.
4. Puesto que la materia y sus productos son reales, forman un universo común para todas las conciencias individualizadas.
5. La materia es inconsciente. Esto significa que la conciencia que se halla en todo conocimiento o experiencia no pertenece ni a la mente ni al intelecto, sino a sí misma.
6. La naturaleza material cambia y se transforma constantemente, es prolífica.

La conciencia posee las características contrarias: no está constituido por los tres *guṇa*, tiene la capacidad de discernimiento, es el sujeto del conocimiento, es singular, consciente e inmutable. De este modo, estas dos estrofas nos han brindado las claves para «discernir entre lo manifiesto, lo inmanifiesto y el conocedor» (SK 2).

12

प्रीतिप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः
अन्योन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ १२ ॥

prīti-aprīti-viṣāda-ātmakāḥ prakāśa-pravṛtti-niyama-arthāḥ
anyonya-abhibhava-āśraya-janana-mithuna-vṛttayaḥ ca guṇāḥ

La naturaleza de los tres *guṇa* es el placer, el dolor y la ofuscación. Sus finalidades son iluminar, actuar y obstruir. Sus funciones son suprimirse, soportarse, producirse y unirse mutuamente.

La materia está constituida por los tres *guṇa* (SK 11) –*sattva*, *rajas* y *tamas*–, que son sus tres cualidades esenciales. En su estado natural equilibrado, constituyen la dimensión inmanifiesta de la materia, pero, a través de una dinámica interna, se ensamblan y confeccionan el mundo manifiesto. Podemos imaginarlos como tres hilos muy finos que, entretejidos, se convierten en una tela.

Esta estrofa describe la naturaleza y función de cada uno de los tres *guṇa*. La naturaleza de *sattva* es el placer (*prīti*), y sirve para iluminar o manifestar (*prakāśa*) los objetos del

conocimiento. La naturaleza de *rajas* es el dolor (*aprīti*), y su misión es proporcionar la actividad y el estímulo (*pravṛtti*) necesarios para el correcto funcionamiento de *sattva* y *tamas*. La naturaleza de *tamas* es la ofuscación o inercia (*viṣāda*), y su función es limitar o dificultar (*niyama*) la acción de los otros dos *guṇa*. Los tres *guṇa* son directamente imperceptibles, pero se intuyen a través de estos tres tipos de cualidades de la realidad que experimentamos (*cf.* también YS 2.18).

Aunque los tres *guṇa* poseen naturalezas y funciones muy distintas, incluso contradictorias, no se destruyen entre sí. Los tres forman parte de un único proceso dinámico tripartito y ninguno puede existir o funcionar sin los otros dos. Ninguno de los *guṇa* es mejor que los otros, y los tres tienen un papel esencial en la conservación del orden cósmico. Además, como veremos en la siguiente estrofa, trabajan conjuntamente para llevar a cabo un objetivo común.

En el estado inmanifiesto de *prakṛti*, los tres *guṇa* se mantienen en equilibrio, pero, por cierto motivo inexplicable, la presencia de la conciencia lo altera, provocando la manifestación y diversificación de la materia. En este estado, los tres *guṇa* se descompensan y compensan constantemente, buscando el equilibrio original del estado inmanifiesto. Este dinamismo interno de la materia tiene como resultado la manifestación del mundo y de los seres que lo habitan.

13

सत्त्वं लघु प्रकाशकमिष्टमुपष्टम्भकं चलं च रजः
गुरु वरणकमेव तमः प्रदीपवच्चार्थतो वृत्तिः ॥ १३ ॥

sattvam laghu prakāśakam iṣṭam upaṣṭambhakam calam ca rajas guru varaṇakam eva tamas pradīpa-vat ca ārthataḥ vṛttiḥ

Se considera que *sattva* es volátil y luminoso; *rajas*, estimulante y móvil; *tamas*, pesado y obstructor. Como [los componentes de] un candil, funcionan para cumplir un objetivo común.

En esta estrofa, Īśvarakṛṣṇa menciona otras propiedades de los tres *guṇa* que nos ayudan a comprender qué representan y dónde predomina cada uno de ellos. *Sattva* y *tamas* se contraponen entre sí, en tanto luz y oscuridad, ligereza y pesadez, volatilidad y solidez; *rajas* y *tamas* también se contrarrestan, en tanto movimiento e inmovilidad, estímulo y obstrucción; finalmente, *sattva* y *rajas* representan la dualidad de placer y dolor, desapego y apego, serenidad y agitación.

¿Cómo es posible que, siendo energías tan contrapuestas, los tres *guṇa* no se destruyan entre sí? Según el *sāṃkhya*, se da una tendencia a la armonía que vence el impulso de destrucción

y desorden, y que solo puede explicarse porque los tres *guṇa* comparten un objetivo superior que los obliga a cooperar. El ejemplo clásico que se utiliza para explicar este fenómeno es el de un candil, donde mecha, fuego y aceite, elementos de naturaleza muy distinta, funcionan conjuntamente para poder alumbrar. De modo análogo, los tres *guṇa* de *prakṛti* trabajan «para la conciencia» (*puruṣārtha*, SK 31, 36), es decir, funcionan de forma coordinada con el fin de que la conciencia pueda experimentar el mundo y, finalmente, liberarse. En otras palabras, los tres *guṇa* obedecen a un ideal máximo del bien común, que es la liberación de la conciencia, sin por ello renunciar a actuar según su propia naturaleza.

14

अविवेक्यादेः सिद्धिस्त्रैगुण्यात्तद्विपर्ययाभावात्
कारणगुणात्मकत्वात्कार्यस्याव्यक्तमपि सिद्धम्॥ १४॥

***aviveky**ādeḥ siddhiḥ traiguṇyāt tad-viparyaya abhāvāt*
kāraṇa-guṇa-ātmakatvāt kāryasya avyaktam api siddham

La incapacidad de discernir y el resto [de características de la materia] se deducen de su constitución trigúnica, y de la ausencia de estas características en su opuesto [es decir, en la conciencia]. La prueba de la existencia de lo inmanifiesto es que sus efectos son de la misma naturaleza gúnica que la causa.

La estrofa 11 enumeró las características de la materia (*prakṛti*) y las estrofas 12 y 13 han puesto el énfasis en su constitución trigúnica (*triguṇa*). Las demás características de la materia –ausencia de discernimiento, objetividad, generalidad, inconsciencia y productividad (SK 11)– se derivan de esta y por ser las cualidades opuestas a las de la conciencia.

El segundo verso de la estrofa va dirigido a quienes dicen que la causa del universo podría ser una entidad material manifiesta (la mente, los átomos, etcétera) o espiritual (*puruṣa*, *brahman*, etcétera), pero no necesariamente un sustrato material inmanifiesto.

El *sāṃkhya* responde mediante una inferencia por analogía (SK 6): en el mundo observamos una serie de características invariables en todos los fenómenos, y esto nos permite inferir que existe una realidad imperceptible omnipresente, que transmite estas cualidades al mundo fenoménico.

El *puruṣa* del *sāṃkhya* y el *brahman* del *vedānta* no pueden ser dicha causa, porque carecen de los tres *guṇa*. Los átomos (*aṇu*) del *nyāya-vaiśeṣika* tampoco, porque son múltiples, finitos y de naturaleza simple. Por otro lado, ninguno de los veintitrés principios (*tattva*) puede ser por sí solo la causa del universo, porque ninguno de ellos es capaz de abarcar el resto.

Por todos estos motivos, podemos concluir que la causa primera del mundo que experimentamos *existía* antes de que el universo material emanase de ella, y *continúa existiendo* como sustancia única y fundamento del mundo manifiesto.

15

भेदानां परिमाणात् समन्वयात् शक्तितः प्रवृत्तेश्च
कारणकार्यविभागादविभागाद्वैश्वरूप्यस्य ॥ १५

bhedānām parimāṇāt samanvayāt śaktitaḥ pravṛtteḥ ca
kāraṇa-kārya-vibhāgāt avibhāgāt vaiśvarūpyasya

Lo inmanifiesto (*avyakta*) es la causa [primera] por los motivos siguientes: 1) la limitación de la multiplicidad; 2) la homogeneidad; 3) la actualización de una potencia; 4) la separación entre la causa y el efecto, y 5) la reintegración del universo.

16

कारणमस्त्यव्यक्तं प्रवर्तते त्रिगुणतः समुदयाच्च
परिणामतः सलिलवत् प्रतिप्रतिगुणाश्रयविशेषात् ॥ १६

kāraṇam asti avyaktaṃ pravartate triguṇataḥ samudayāt ca
pariṇāmataḥ salila-vat prati-prati-guṇa-āśraya-viśeṣāt

[Lo inmanifiesto] se manifiesta por la combinación de los tres *guṇa* y porque se modifica continuamente, como el agua, dado que los sustratos gúnicos son diversos.

Estas dos estrofas aportan más argumentos a favor de la existencia de una causa material inmanifiesta (*avyakta*), argumentos que son inferencias por analogía, basadas en el funcionamiento del mundo que percibimos. Los comentaristas desarrollan así estos argumentos:

1. La multiplicidad del mundo fenoménico, es decir, los diversos productos de *prakṛti*, son finitos y limitados (*parimāṇa*), lo cual nos lleva a inferir una causa infinita, ilimitada, capaz de comprender todos sus efectos.
2. En el mundo se observa cierta homogeneidad o unifor-

midad (*samanvaya*) que se explica por la presencia de los tres *guṇa* en todos los fenómenos. Según la ley de la identidad esencial entre la causa y el efecto (SK 9, 14), esto demuestra la existencia de una causa común de naturaleza trigúnica.

3. Cualquier proceso de producción presupone una energía potencial (*śakti*) inmanifiesta que contiene y hace posible la aparición de un nuevo fenómeno. De la misma forma, en la *prakṛti* inmanifiesta reside la potencia o *śakti* de todo el universo fenoménico.
4. En el momento de la manifestación del universo, los productos se separan (*vibhāga*) de su causa primera.
5. En el momento de la disolución final, el universo se reintegra (*avibhāga*) en su sustrato primordial.

Ahora bien, si la materia primordial es una, ¿cómo pueden emanar productos tan diferentes? En otras palabras: ¿cómo se da el paso de la unidad a la multiplicidad? Según el *sāṃkhya*, la *prakṛti* se despliega en el universo fenoménico por medio de una transformación interna (*pariṇāma*). Este tipo de transformación es la dinámica interna de los tres *guṇa* (*cf.* SK 12, YS 2.15) y responde a cambios cualitativos, aunque no esenciales, de la materia. La materia conserva su esencia trigúnica, pero sus cualidades cambian: como la leche que puede transformarse en diversos productos lácticos, o el agua, que cambia según las condiciones de su entorno. Los veintitrés principios (*tattva*) emanan de la materia mediante este tipo de transformación *cualitativa*.

Patañjali aplica a la dimensión psíquica este tipo de cambio (*pariṇāma*, YS 2.15, 3.13), que no debe entenderse como un proceso irreversible, sino como una transformación en las cualidades o propiedades (*dharma*) de un único sustrato (*dharmin*) dinámico, compuesto de los tres *guṇa*. Así, la mente, como el agua o la leche, es un sustrato (*dharmin*) que tiene una serie de propiedades o *dharma*, que son los estados mentales.

Este proceso de variación en la proporción o combinación de los *guṇa* se refleja en la diversidad y transformación constante que observamos en el mundo y en la mente. Ahora bien, más allá de estas combinaciones, todo está hecho de una misma sustancia: *prakṛti*. La única diferencia entre lo inmanifiesto y lo manifiesto es si los tres *guṇa* se encuentran en equilibrio o desequilibrio. Este fenómeno se ilustra con el ejemplo tradicional del agua insípida de la lluvia, que cuando cae al suelo es absorbida por la tierra y por los árboles, asumiendo una variedad de sabores en el néctar de sus frutos, sin dejar por ello de ser agua.

Ahora bien, afirmar que la *prakṛti* es toda la Realidad sería una postura materialista. Según el *sāṃkhya* existe otro principio tan fundamental e irreductible como la materia, y este es la conciencia (*puruṣa*).

La conciencia (*puruṣa*)

17

संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात्
पुरुषोस्ति भोक्तृभावात्कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च ॥ १७

saṃghāta parārthatvāt triguṇādi-viparyayāt adhiṣṭānāt
puruṣaḥ asti bhoktṛ-bhāvāt kaivalya-artham pravṛtteḥ ca

La conciencia (*puruṣa*) existe porque: 1) los agregados existen para otro; 2) debe existir algo sin los tres *guṇa* y el resto [de cualidades]; 3) es necesaria una supervisión; 4) existe un sujeto de la experiencia, y 5) se da una tendencia hacia la liberación (*kaivalya*).

La existencia de la conciencia (*puruṣa*) se demuestra también mediante diversas inferencias por analogía:

1. Los «agregados» (*saṃghāta*), es decir, los objetos complejos o mixtos, no existen *por sí mismos* sino *para otro* (*parārtha*) (*cf.* YS 4.23). Si un agregado tuviera como finalidad otro agregado, se produciría una regresión al infinito. Este razonamiento nos lleva a postular la existencia de una entidad simple, no compuesta por los tres *guṇa*.

2. Debe existir algo que tenga las propiedades contrarias a *prakṛti*: un principio simple, no gúnico, capaz de discernir, subjetivo, específico, consciente y no productivo (SK 11).
3. Puesto que la materia trigúnica es inconsciente, es necesario un principio que cumpla el rol de supervisión (*adhiṣṭhāna*), que dé sentido y dirección a su movimiento, como el auriga que conduce el carro.
4. Además, como los tres *guṇa* se experimentan en la forma del placer, el dolor y la ofuscación, tiene que existir un principio capaz de experimentarlos, un sujeto de la experiencia (*bhoktṛ*).
5. Finalmente, las escrituras dan fe de que la liberación del sufrimiento es posible y, en general, se observa en las personas una tendencia o deseo de alcanzar este estado. Esta inclinación sería absurda si no existiera un principio libre de sufrimiento y, por lo tanto, que estuviera más allá de los tres *guṇa*.

Una vez demostrada la existencia de la conciencia, el autor pasa a plantearse si esta conciencia es universal y común a todos los seres, o bien si cada ser vivo posee su propia conciencia y existe, por tanto, un número indefinido de almas o espíritus. El *sāṃkhya* aboga por la hipótesis de que no existe una sola conciencia absoluta, sino una pluralidad de mónadas de conciencia independientes las unas de las otras, y así lo argumenta en la siguiente estrofa.

18

जननमरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥ १८

janana-maraṇa-karaṇānāṃ prati-niyamāt ayugapat
pravṛtteḥ ca
puruṣa-bahutvam siddham traiguṇya-viparyayāt ca eva

La pluralidad de conciencias se demuestra por: 1) la distribución individual del nacimiento, la muerte y las facultades [de cada ser vivo]; 2) el hecho de que sus acciones no son simultáneas, y 3) la diferencia en su constitución trigúnica.

Algunas escuelas filosóficas de la India sostienen que las almas son mónadas espirituales emanadas de una sola divinidad, sea esta una deidad particular o un principio abstracto. Otras en cambio creen que la verdadera esencia de todos los seres es la conciencia absoluta, y que las diferencias entre los seres son una mera apariencia. La escuela del *sāṃkhya* se inclina por una tercera hipótesis, que es la de una multiplicidad de conciencias (*puruṣa-bahutva*) que no emanan de ningún principio superior,

ni pueden reducirse a una Conciencia madre que las englobe y las trascienda. Prueba de ello es que aunque un espíritu se libere, ni el mundo ni el sufrimiento desaparecen para el resto de *puruṣas* encarnados, que seguirán esclavizados hasta su propia liberación (*cf.* YS 2.22).

Si existiera una única conciencia –dice Īśvarakṛṣṇa–, todos los seres nacerían y morirían al mismo tiempo, la condición de sus facultades cognitivas sería idéntica, y todos actuarían y se moverían de forma simultánea. Contrariamente, observamos que algunos actúan motivados por la virtud, otros por el placer, otros por el deseo de riqueza y otros por alcanzar la liberación. Además, cada ser tiene una constitución gúnica particular que condiciona su propia experiencia del mundo.

Estos argumentos parecen incoherentes con la propia doctrina del *sāṃkhya*. Las diferencias que menciona esta estrofa –el sentido de la identidad, la memoria, el cuerpo, las estructuras mentales, etcétera– no pertenecen a los *puruṣas* (en tanto mónadas de conciencia), sino a las entidades psicofísicas asociadas a ella, es decir, a su vehículo sutil. Ciertamente, cada individuo consciente es diferente, pero esto no implica que la consciencia sea diferente en cada individuo. Además, se ha dicho en SK 11 que el nacimiento, la muerte, las diferencias en las facultades, actividades y proporciones gúnicas, son todas ellas características de la materia que no pueden atribuirse a la conciencia, ni utilizarse para demostrar la existencia de múltiples conciencias, puesto que la consciencia no nace ni muere, sino que es eterna, omnipresente, inactiva y sin cualidades (SK 10).

Este problema nos invita a buscar una interpretación de la doctrina de la pluralidad espiritual *(puruṣa-bahutvam)* que nos permita salvaguardar la coherencia interna del *sāṃkhya*. Mi propuesta es convertir este problema en una cuestión de perspectiva. Podría afirmarse que existe una conciencia única, que se individualiza en una pluralidad de conciencias y que ambas responden por igual al nombre de *puruṣa*, porque, en esencia, son idénticas. La única diferencia entre ambas consiste en que la primera es libre, mientras que la segunda está asociada con un cuerpo sutil particular. Es una diferencia de estado, no de esencia.

En efecto, en el seno de cada ser vivo se halla un sujeto, un testigo consciente de sus experiencias y pensamientos. Desde la perspectiva existencial, esta conciencia pura se ha fusionado con la mente de cada ser vivo. Una posible solución sería traducir *puruṣa* por «conciencia» cuando se refiere al principio ontológico de la conciencia pura, y por «conciencia individualizada» cuando se refiere a la conciencia en estado de ignorancia, atrapada y confundida en la materia. Ahora bien, cuando una conciencia encarnada logra reconocerse en la conciencia pura que subyace a todas sus actividades mentales y se da cuenta de que la mente es solo un instrumento material a su servicio, la conciencia se revela como una luz idéntica en sí misma y en todos los seres. Desde esta segunda perspectiva, la del alma liberada, la pluralidad de *puruṣas* se reduce a una sola conciencia que, junto con la materia, constituye la dualidad primordial ontológica.

En resumen, desde la perspectiva de la liberación, la conciencia es idéntica en cada ser, mientras que, desde la perspectiva existencial del *saṃsāra*, la conciencia se muestra individualizada y particularizada en cada ser vivo.

19

तस्माच्च विपर्यासात्सिद्धं साक्षित्वमस्य पुरुषस्य
कैवल्यम्माध्यस्थ्यं द्रष्टत्वमकर्तृभावश्च ॥ १९

tasmāt ca viparyāsāt siddham sākṣitvamasya puruṣasya kaivalyam mādhyasthyam draṣṭatvam akartṛ-bhāvaḥ ca

Y de aquello, se establece que el testigo, la conciencia, es lo contrario: singular, neutral, espectador y pasivo.

Esta estrofa se refiere a SK 11, donde se decía que la conciencia tiene las características contrarias a la materia: subjetividad, conciencia, ausencia de los tres *guṇa*, discernimiento e improductividad. De aquellos atributos se deducen ahora los siguientes: el hecho de ser testigo (*sākṣitvam*) y espectador (*drāṣṭatvam*), la singularidad (*kaivalyam*), la pasividad (*akartṛbhāva*) y la neutralidad (*mādhyasthyam*).

Los tres *guṇa* están vinculados con la experiencia del deseo y la aversión y nos impulsan a actuar para obtener placer y evitar el dolor. Por eso, la conciencia, que existe al margen de los *guṇa*, se encuentra libre del deseo y el dolor, es inactiva, neutral e independiente. La conciencia es simplemente el testigo que

observa el espectáculo del mundo fenoménico sin perturbarse. Toda acción, sea física o mental, sucede en la materia. La conciencia se limita a observar estos fenómenos desde fuera, sin inmutarse ni implicarse en absoluto.

La relación entre la conciencia y la materia (*saṃyoga*)

20

तस्मात्तत्संयोगादचेतनं चेतनवदु इव लिङ्गम्
गुणकर्तृत्वे च तथा कर्तेव भवत्युदासीनः ॥ २०

tasmāt tat-saṃyogāt acetanam cetanā-vat iva liṅgam
guṇa-kartṛtve ca tathā kartā iva bhavati udāsīnaḥ

Por eso, la materia inconsciente, a causa de la conjunción (*saṃyoga*) con [la conciencia], parece consciente. Similarmente, [la conciencia] neutral parece que actúa, cuando en realidad la capacidad de actuar pertenece a los *guṇa*.

Puruṣa y *prakṛti* son de naturaleza totalmente opuesta. *Puruṣa* es la conciencia no intencional, inactiva y neutral, mientras que todas las acciones e intenciones se atribuyen exclusivamente a la materia. Sin embargo, cuando materia y conciencia entran en relación, intercambian sus propiedades: la conciencia hace suya la capacidad de acción de la materia, y la materia se apropia de la conciencia de *puruṣa*. Algunos comentaristas ponen el ejemplo de la relación entre un recipiente y su contenido,

como un jarrón que toma la temperatura del agua que contiene, mientras que el agua se adapta a la forma del jarrón.

Este intercambio recíproco de propiedades entre conciencia y materia, que en realidad es una proyección ilusoria, tiene no obstante un gran peso metafísico. La conjunción es la causa de la creación (SK 21) y de la relación sujeto/objeto que fundamenta toda experiencia y el conocimiento.

Esta estrofa plantea la cuestión metafísica más problemática del *sāṃkhya*: ¿Cómo pueden entrar en contacto dos principios –*puruṣa* y *prakṛti*– diametralmente opuestos?, y... ¿de qué tipo de relación estamos hablando?

Traduzco el término *saṃyoga* por «conjunción», con la intención de sugerir una relación de influencia mutua, pero sin contacto, unión ni fusión. La relación entre la conciencia y la materia podría compararse con la conjunción astronómica de los planetas en el firmamento: aunque sus órbitas sean muy lejanas, a causa de una ilusión óptica parece que se acercan, se cruzan y se alejan entre sí. Otros comentaristas comparan la relación entre *puruṣa* y *prakṛti* con la relación que hay entre un objeto y el espacio que este ocupa. Pero la explicación que ha arraigado más es la teoría del reflejo (*pratibimba*) de Vācaspati Miśra, según la cual la luz de la conciencia (*puruṣa*) se refleja en el intelecto (*buddhi*), como si de un espejo se tratara. Cuando esto sucede, el intelecto se tiñe de conciencia y, al mismo tiempo, retorna a la conciencia el reflejo de una conciencia individualizada con el que este se identifica.

Patañjali se refiere también al concepto de *saṃyoga*, y lo define como «la causa constitutiva de la potencia del sujeto poseedor y del objeto poseído» (YS 2.23), es decir, como un reparto de funciones, en que la materia asume el rol del objeto visible y la conciencia el del sujeto observador. Ambos son los dos polos de la realidad y no tienen sentido fuera de esta relación. Dando un paso más allá, Patañjali afirma que la causa del *saṃyoga* es la ignorancia, la raíz de todas las aflicciones (YS 2.24).

21

पुरुषस्य दर्शनार्थं कैवल्यार्थं प्रधानस्य
पङ्ग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः ॥ २१

puruṣasya darśana-artham kaivalya-artham pradhānasya
paṅgu-andha-vat ubhayoḥ api saṃyogaḥ tat-kṛtaḥ sargaḥ

La conjunción (*saṃyoga*) de ambos tiene como finalidad la contemplación de la materia y la liberación de la conciencia; como el cojo y el ciego. La creación proviene de esta [conjunción].

En *Las estrofas del Sāṃkhya* no hallamos respuesta a la pregunta metafísica sobre cómo y cuándo se produce la conjunción (*saṃyoga*) entre *puruṣa* y *prakṛti*. Se nos presenta como un hecho que precede y constituye la estructura dual (sujeto/objeto) de la experiencia. Una posible explicación es que el enfoque del *sāṃkhya*, como el del *yoga* y el budismo, es más pragmático que metafísico. Por otro lado, cualquier intento de explicar desde el lenguaje de la ignorancia cuál es la verdad metafísica que subyace o trasciende el mundo creado por esa misma relación ilusoria será un intento fallido. La pregunta a la

que sí se pretende responder es más bien: ¿Con qué finalidad la materia y la conciencia establecen esta relación?

La respuesta contiene una doble teleología –doctrina de las causas finales– que, como se verá, también resulta paradójica. En primera instancia, *puruṣa* y *prakṛti* se asocian por una necesidad de simbiosis intrínseca a su propia naturaleza: la materia es objetiva y necesita un sujeto consciente que la experimente, mientras que la conciencia, pura y sin contenido, requiere un objeto de conocimiento. Así, la finalidad primera de la asociación es la contemplación (*darśana*) de la materia por parte de la conciencia, es decir, que se genere experiencia y conocimiento (*bhoga*) como resultado de dicha relación.

Pero, en última instancia, la finalidad real de esta experiencia es que la conciencia se libere (*kaivalya*) de las redes de la materia, es decir, romper su relación. No tardaremos en preguntarnos entonces ¿por qué y para qué estos dos principios entran en este juego de espejismos, en lugar de permanecer encerrados en sí mismos? Porque solamente después de confundirse con la creación, la conciencia podrá reconocerse a sí misma y liberarse. Sin esta relación, *puruṣa* sería pura conciencia, vacía de contenido e inconsciente de sí misma. Pero como también alberga la capacidad de tomar conciencia de sí –autoconciencia–, su mera presencia actúa como el catalizador que despliega la *prakṛti*. Dicho despliegue es lo que recibe el nombre de «creación» (*sarga*) o «mundo manifiesto» (*vyakta*). Esto significa que, para el *sāṃkhya*, la realidad tiene un sentido soteriológico –orientado a la liberación– que impulsa y da sentido a la

existencia entera, tanto en su conjunto como en sus partes. El universo existe «en beneficio de la conciencia» (*puruṣārtha*, SK 31, 42, 63, 69), y solamente cuando la conciencia se ha liberado, la manifestación de *prakṛti* deja de tener sentido. Cuando este objetivo último se ha cumplido, se rompe la relación, se desarticula el mundo manifiesto –tanto físico como mental– y la materia se repliega, gradualmente, hasta volver a su estado inmanifiesto (*cf.* YS 2.10, 4.33)

La idea de la asociación entre la conciencia y la materia se ilustra tradicionalmente con la parábola del cojo y el ciego perdidos en un bosque. Ninguno de los dos puede encontrar la salida; el cojo, porque no puede andar, y el ciego, porque no puede ver. Cuando se encuentran, llegan al acuerdo de que el ciego cargará al cojo en sus hombros y el cojo lo guiará desde arriba. Cuando por fin consiguen salir del bosque y ya no se necesitan, se despiden y cada uno se va por su lado. *Puruṣa* es como el cojo, estático pero consciente; *prakṛti* es como el ciego, se mueve, pero no es consciente. Ambos quieren recuperar su independencia y su estado original, pero si quieren conseguirlo, tienen que asociarse, cooperar, experimentar conjuntamente el bosque (metáfora del mundo) que ellos mismos han co-creado con este propósito.

Hasta este punto del tratado, el autor ha definido la materia (SK 10-16) y la conciencia (SK 17-19), ha descrito su relación (SK 20) y ha afirmado que la creación es fruto de la conjunción entre ambos (SK 21). A continuación se describirán los productos manifiestos o categorías (*tattva*) de la creación y su secuencia de emanación a partir de la materia primordial inmanifiesta.

El despliegue de la materia

22

प्रकृतेर्महांस्ततोऽहंकारस्तस्माद्गणश्च षोडशकः
तस्मादपि षोडशकात्पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि॥ २२॥

prakṛteḥ mahān tataḥ ahaṃkāraḥ tasmāt gaṇaḥ ca ṣoḍaśakaḥ
tasmāt api ṣoḍaśakāt pañcabhyaḥ pañca-bhūtāni

De la materia primordial [emana] el intelecto (*mahat*); de este, el yo (*ahaṃkāra*); y de este, el grupo de los dieciséis; y, todavía, de cinco de los dieciséis, los cinco elementos toscos (*bhūta*).

Esta estrofa enumera las veintitrés categorías (*tattva*) que emergen de la materia inmanifiesta y que constituyen el conjunto del mundo manifiesto (*cf.* Tabla I). Son, en orden de emanación: el intelecto (*mahat*), el yo (*ahaṃkāra*), la mente (*manas*), las cinco facultades de percepción o sentidos (*buddhīndriya*), las cinco facultades de acción (*karmendriya*), los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) y los cinco elementos toscos (*mahabhūta*). El grupo de los dieciséis está formado por la mente (*manas*), las diez facultades externas (*indriya*) y los cinco elementos sutiles (*tanmātra*).

Recordemos que este despliegue de la materia se produce gracias a las modificaciones en la proporción de los tres *guṇa* que la constituyen (SK 16, 27), y también de acuerdo con la ley de la preexistencia del efecto en su causa (SK 9).

Esta cosmogonía de los veinticinco *tattva* que emanan unos de otros es una de las doctrinas más conocidas del sistema *sāṃkhya*. Sin embargo, curiosamente, en las *Sāṃkhyakārikā* solo se menciona en esta estrofa y de forma incompleta. Tal vez, esto se explica porque, como sucede con la gran mayoría de tratados sánscritos, este texto forma parte de una tradición, la incluye y se mantiene abierto a nuevas interpretaciones, presuponiendo en el lector, o en el maestro que acompaña la lectura, un conocimiento previo de los esquemas filosóficos, capaz de llenar los vacíos de información y de comprensión. Pero también es cierto que una lectura más profunda de este tratado pone en evidencia que la creación de los veinticinco *tattva* no puede ni pretende fundamentar metafísicamente la realidad, porque describe solamente una de sus dimensiones.

En lo que queda del tratado veremos que la creación, o mejor dicho la «emanación», se produce en tres planos o dimensiones que se despliegan de forma paralela: el mundo elemental, el mundo intelectivo y el mundo de los seres. Esta estrofa se refiere únicamente al primero, el mundo elemental (*liṅga-sarga*), que está formado por los veintitrés principios (*tattva*), cuya naturaleza y función se explicarán en las siguientes estrofas (SK 23-38). Más adelante, se hablará de la dimensión intelectiva o cognitiva (*bhāva-sarga*, SK 23, 43-45) y, por último, de la dimensión del conjunto de los seres (*bhautika-sarga*, SK 53-54).

Parte II

La experiencia (*bhoga*)

El intelecto (*buddhi*)

23

अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञानं विराग ऐश्वर्यम्
सात्त्विकमेतद्रूपं तामसमस्माद्विपर्यस्तम्॥ २३॥

adhyavasāyaḥ buddhiḥ dharmaḥ jñānam virāga aiśvaryam
sāttvikam etad-rūpam tāmasam asmāt viparyastam

El intelecto (*buddhi*) es la determinación. Sus formas sátvicas son la virtud (*dharma*), la sabiduría (*jñana*), el desapego (*virāga*) y la soberanía (*aiśvarya*). Del intelecto tamásico surgen las formas contrarias.

El intelecto (*buddhi*) es el primer producto de la materia y se define aquí por la función determinativa (*adhyavasāya*) que realiza en el proceso del conocimiento. Es el órgano que recibe la información de los sentidos, la mente y el yo (SK 36). Luego sintetiza estos datos y se moldea, adquiriendo la forma o tiñiéndose del color del objeto conocido (*cf.* YS 1.4, 1.41, 4.16, 4.22). Es así como llegamos a la determinación con que concluye el proceso de conocimiento, como por ejemplo «esto es un león». Generalmente, la conclusión va seguida de una disposición a la acción, como por ejemplo «debo huir». En este sentido, el

intelecto funciona también como «voluntad», que es otra de las posibles traducciones del término. Pero además de esta capacidad sintética y determinativa, el intelecto funciona como un espejo que refleja la luz de la conciencia, transformando el mero acto cognitivo en una experiencia de la conciencia (SK 37).

Parece que el intelecto es el único espacio de conjunción (*saṃyoga*) posible entre la conciencia y la materia, *puruṣa* y *prakṛti*. Es el lugar donde se produce la confusión del uno en el otro, pero también es la facultad que permite el discernimiento entre ambos (SK 62-63).

Una vez definida la función del intelecto como determinación, se enumeran sus ocho «formas» (*buddhi-rūpa*), más adelante denominadas *bhāva* (SK 40, 43, 52, Tabla III), que son las predisposiciones o tendencias innatas del intelecto que guían la trayectoria de cada ser vivo en la vida actual y determinan las condiciones de sus próximas reencarnaciones (SK 42-45).

Estas ocho tendencias (*bhāva*) se clasifican en dos subgrupos, según predomine en el intelecto el *guṇa sattva* o bien el *guṇa tamas*. Esta estrofa menciona únicamente las cuatro predisposiciones sátvicas:

- *dharma*: la virtud, o tendencia hacia el comportamiento virtuoso.
- *virāga*: el desapego, o la ausencia de pasiones que frena el impulso de los sentidos hacia los objetos.
- *aiśvarya*: la soberanía, poder o dominio sobre uno mismo y su entorno.

- *jñana*: la sabiduría o conocimiento liberador, es decir, la capacidad de discernimiento entre la conciencia y la materia (SK 63). Según algunos comentarios, este *bhāva* incluye el conocimiento obtenido mediante los medios de conocimiento válido o *pramāṇa* (SK 4).

El segundo grupo está formado por las tendencias contrarias, tamásicas, que no aparecen mencionadas en la estrofa, pero que podrían definirse como sigue:

- *adharma*: la predisposición hacia los vicios o las conductas no virtuosas.
- *rāga* o *avairāgya*: el apego de la mente respecto a los objetos de deseo.
- *anaiśvarya*: la debilidad, dependencia o impotencia.
- *ajñana* o *viparyaya* (SK 44): la ignorancia metafísica, es decir, la confusión entre conciencia (*puruṣa*) y materia (*prakṛti*), causa primera del sufrimiento (SK 1).

Más adelante (SK 44-45) se mencionarán las consecuencias o resultados de cada uno de estos ocho *bhāva*.

El yo (*ahaṃkāra*)

24

अभिमानोऽहंकारः तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः
एकादशकश्च गणस्तन्मात्रपञ्चकश्चैव ॥ २४ ॥

abhimānaḥ ahaṃkāraḥ tasmād dvividhaḥ pravartate sargaḥ
ekādaśakaḥ ca gaṇaḥ tanmātra-pañcakaḥ ca eva

El yo (*ahaṃkāra*) es la autoafirmación. De este surge una doble creación: el grupo de las once [facultades mentales] y los cinco elementos sutiles.

El yo (*ahaṃkāra*) es la facultad psíquica que reúne la información que procede de los sentidos y la mente. La función psíquica del yo es organizar la experiencia subjetiva en torno a un centro virtual con el fin de evitar que la información se disperse. Esta función centralizadora incluye la apercepción del mismo centro, que construye el sentido de un yo o un sujeto personal que se atribuye autonomía. La función del yo es, pues, la autoafirmación (*abhimāna*) expresada en la forma «yo siento», «yo hago», «yo conozco» y, por lo tanto, «yo soy». Sin esta función cognitiva, el intelecto no podría emitir ningún juicio ni discernimiento.

El *sāṃkhya* subraya la diferencia entre el sujeto personal o yo empírico (*ahaṃkāra*), que pertenece a la esfera de la materia (*prakṛti*), y el sujeto trascendental (*puruṣa*), que es pura conciencia inmaterial. Aunque en realidad somos el *puruṣa*, el testigo neutral del mundo externo y del interno, desde el momento en que pensamos o experimentamos el mundo, olvidamos nuestra verdadera naturaleza y nos identificamos con el yo empírico, que no es más que una construcción mental situada en el centro de la actividad mental, que disfruta, sufre y se transforma en el ir y venir de la experiencia.

El *ahaṃkāra* es el producto de esta confusión entre el yo y la conciencia. Dicho en otras palabras, el yo surge de la ignorancia metafísica, y de él deriva la percepción sesgada de la realidad que es responsable del sufrimiento y el vacío existencial.

Este principio egoico genera, por un lado, las once facultades mentales (*indriya*): los cinco sentidos (*buddhīndriya*), las cinco facultades de acción (*karmendriya*) y la mente (*manas*). Por otro lado, el aspecto tamásico del ego genera los cinco elementos sutiles (*tanmātra*), de los cuales emanan, a su vez, los cinco elementos toscos (*bhūta*) y el mundo físico en general (SK 38). En resumen, del yo emergen tanto el aparato perceptivo como los objetos percibidos. Las estrofas siguientes describen las tres formas de *ahaṃkāra* y sus respectivos productos.

25

सात्त्विक एकादशकः प्रवर्तते वैकृतादहंकारात्
भूतादेस्तन्मात्रः स तामसस् तैजसादुभयम्॥ २५॥

sāttvikaḥ ekādaśakaḥ pravartate vaikṛtāt ahaṃkārāt
bhūtādeḥ tanmātraḥ saḥ tāmasaḥ taijasāt ubhayam

Del yo Vaikṛta surge el grupo de los once [principios] sátvicos. Del yo Bhūtādi [emana] la dimensión material sutil (*tanmātra*), en la que predomina *tamas*. Ambos gracias al yo Taijasa.

El yo (*ahaṃkāra*) se despliega en tres formas distintas, según el *guṇa* que predomine:

1. Vaikṛta («el modificado») es el nombre del yo sátvico. De él surgen las once facultades psíquicas (*indriya*): los cinco sentidos, las cinco facultades de acción y la mente (SK 26-27).
2. Bhūtādi («el origen de los elementos») es el nombre del yo tamásico. De él provienen los cinco elementos sutiles o *tanmātra* (SK 22, 24, 38).
3. Taijasa («el resplandeciente») es el nombre del yo en el que predomina *rajas*. No produce nada, pero estimula a los otros dos *guṇa* para que lleven a cabo sus funciones.

Si recordamos que la función del *guṇa sattva* es iluminar o dar a conocer, la de *rajas*, actuar y estimular, y la de *tamas*, dar solidez y materialidad (SK 12-13), comprenderemos mejor por qué las facultades de percepción proceden del yo sátvico, que el mundo físico surja del yo tamásico, y que el yo rajásico proporcione la energía necesaria para que sean posibles ambas emanaciones.

Las diez facultades externas (*indriya*)

26

बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुःश्रोत्रघ्राणरसनत्वगाख्यानि
वाक्पणिपादपायूपस्थाणि कर्मेन्द्रियाण्याहुः ॥ २६ ॥

buddhi-indriyāṇi cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-rasana-tvak-ākhyāni
vāk-paṇi-pāda-pāyu-upasthāṇi karmendriyāṇi āhuḥ

Las facultades de percepción (*buddhīndriya*) son la vista (*cakṣus*), el oído (*śrotra*), el olfato (*ghrāṇa*), el gusto (*rasana*) y el tacto (*tvak*). Las facultades de acción (*karmendriya*) son el habla (*vāk*), la manipulación (*pāṇi*), la locomoción (*pāda*), la excreción (*pāyu*) y la reproducción (*upasthā*).

Los *indriya* son las facultades que captan las cualidades de los objetos. El término *buddhīndriya* o «facultades de percepción» se emplea para designar lo que en nuestra cultura llamamos los cinco sentidos, ya que tienen la función de percibir y conocer el mundo externo. Cabe distinguir entre las facultades sensoriales en tanto capacidades (vista, oído, olfato, gusto y tacto) y los *órganos físicos* donde estas se ubican (ojo, oreja, nariz, lengua y piel, respectivamente). En el pensamiento indio, la diferencia radica en que las facultades sensoriales pertenecen al cuerpo sutil, mientras que los órganos sensoriales forman parte del cuerpo tosco.

A los cinco sentidos, la psicología india añade las cinco «facultades de acción» (*karmendriya*), que nos permiten interactuar con el mismo mundo exterior que percibimos: el habla, la manipulación, la locomoción, la excreción y la reproducción.

Estas diez facultades se consideran externas, pues nos ponen en contacto con el mundo externo, pero existe también una facultad interna, la mente (*manas*), que tiene la capacidad y función de percibir el mundo interno.

El sentido interno: La mente (*manas*)

27

उभयात्मकमत्र मनः संकल्पकमिन्द्रियं च सधार्म्यात्
गुणपरिणामविशेषान्नानात्वं बाह्यभेदाश्च ॥ २७ ॥

ubhaya-ātmakam atra manaḥ saṃkalpakam indriyam ca
sadhārmyāt
guṇa-pariṇāma-viśeṣāt nānātvam bāhya-bhedāḥ ca

La mente (*manas*) es una facultad de naturaleza doble [cognitiva y activa]. Es la función determinativa y se considera un sentido por su parecido [con los otros sentidos]. Su variabilidad, como en el caso de la diversidad externa, se debe a las modificaciones específicas de los *guṇa*.

El *sāṃkhya* considera la mente (*manas*) como el sentido interno (*indriya*). Se clasifica, por un lado, junto a las diez facultades externas y, por el otro, junto al yo y el intelecto, formando con estos el triple órgano interno (*antaḥ-karaṇa*, SK 33). Además, la mente tiene una doble naturaleza: cognitiva, porque elabora los datos proporcionados por los sentidos, y activa, porque impulsa y coordina las facultades de acción.

La función de la mente es deliberar o conceptualizar (*saṃkalpa*): los sentidos reciben una información vaga y fragmentada de los fenómenos, que empieza a construir la idea de un «algo» indeterminado (por ejemplo, «hay algo que se mueve, es grande, de color blanco y negro, con cuatro patas»). La mente agrupa esta información y la analiza, fijándose en las propiedades de este «algo» con la intención de poder explicarla y aplicarle un concepto o categoría, como «animal». Esta idea se transmite al yo y al intelecto, que formulará un juicio definitivo: «esto es una vaca».

La mente, en cuanto producto de la materia, está hecha de materia sutil gúnica. Su función cognitiva consiste en adquirir la forma de los objetos que percibe mutando su propia constitución gúnica para adecuarse a la de dichos objetos.

Todo esto sugiere que la riqueza del mundo fenoménico, tanto psíquico como físico, no es obra de un ser trascendente, sino el resultado natural de una transformación inherente a la materia.

El funcionamento del aparato cognitivo

28

शब्दादिषु पञ्चानामालोचनामात्रमिष्यते वृत्तिः
वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाश्च पञ्चानाम्॥ २८॥

śabdādiṣu pañcānām ālocanā-mātram iṣyate vṛttiḥ
vacana-adāna-viharaṇa-utsarga-ānandāḥ ca pañcānām

La función de los cinco [sentidos] respecto al sonido y el resto de cualidades es la pura aprehensión. La función de las cinco [facultades de acción] es la expresión, la manipulación, la locomoción, la evacuación y el placer.

Esta *kārikā* describe la función de las diez facultades externas (*indriya*). Los cinco sentidos (*buddhīndriya*) tienen por objeto los cinco elementos sutiles (*tanmātra*). Así, el objeto de la vista (*cakṣus*) es la forma (*rūpa*), el objeto del oído (*śrotra*) es el sonido (*śabda*), el objeto del olfato (*ghrāṇa*) es el olor (*gandha*), el objeto del gusto (*rasana*) es el sabor (*rasa*) y el objeto de la piel (*tvak*) es el tacto (*sparśa*). La función común de los sentidos es captar las cualidades esenciales de los objetos, aunque de forma disgregada. Esta aprehensión pura es indeterminada y caótica, pero proporciona a los órganos internos (la mente, el yo y el intelecto) la materia bruta con la que estos construyen el conocimiento.

En lo referente a las facultades de acción (*karmendriya*), la función del habla (*vāk*) es la expresión (*vacana*), la función de las manos (*pāṇi*) es la aprehensión (*adāna*), la función de los pies (*pāda*) es la locomoción (*viharaṇa*), la función del ano (*pāyu*) es la evacuación (*utsarga*), y la función del órgano reproductor (*upasthā*) es el placer (*ānanda*).

29

स्वालक्षण्यं वृत्तिस्त्रयस्य एषा भवत्यसामान्या
सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च ॥ २९ ॥

svālakṣaṇyam vṛttiḥ trayasya sā eṣa bhavati asāmānyā
sāmānya-karaṇa-vṛttiḥ prāṇādyāḥ vāyavaḥ pañca

Cada uno de los tres órganos se distingue de los demás por su función. Este es su rasgo diferencial. La función que tienen en común son los cinco alientos vitales (*vāyu*): *prāṇa*, etcétera.

Como hemos visto, los tres órganos internos –intelecto, mente y yo– realizan funciones cognitivas específicas: la función de la mente es deliberar, la función del yo es centralizar y la función del intelecto es determinar. Ahora bien, también tienen una función común, que consiste en mantener en vida al individuo, haciendo circular el aliento vital (*prāṇa*) por su cuerpo.

El *prāṇa* es un concepto muy común en la cultura india que designa la fuerza vital que da vida al organismo psicofísico. Se imagina como una corriente que circula por los canales energéticos del cuerpo, de ahí que reciba también el nombre de *vāyu* («aire, viento»).

Según la tradición yóguica de raíces védicas, existen cinco tipos de aliento vital, y sus funciones son las siguientes: *prāṇa* es el aire vital de la respiración y da vida al conjunto del cuerpo; *apāna* es el aire descendente, responsable de la evacuación; *samāna* es el aire central, que se ocupa de la digestión; *udāna* es el aire ascendente, y *vyāna* es el aire difuso que circula por todo el cuerpo.

30

युगपच्चतुष्टयस्य तु वृत्तिः क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा
दृष्टे तथाऽप्यदृष्टे त्रयस्य तत्पूर्विका वृत्तिः ॥ ३० ॥

yugapat catuṣṭayasya tu vṛttiḥ kramaśaḥ ca tasya nirdiṣṭā
dṛṣṭe tathā api adṛṣṭe trayasya tatpūrvikā vṛttiḥ

Ante los objetos perceptibles, se activan cuatro [facultades], ya sea de forma simultánea o sucesiva. Pero ante un objeto imperceptible, el funcionamiento de los tres [órganos internos] se basa en una [impresión sensorial] pasada.

Para percibir cualquier objeto presente (*dṛṣṭa*) es necesario que funcionen, por lo menos, cuatro facultades: uno de los sentidos y los tres órganos internos (el intelecto, el yo y la mente). Pongamos el ejemplo clásico de alguien que se topa con un ladrón en la noche. En el primer instante, se produce una sensación visual o auditiva: «algo se mueve en la oscuridad». A continuación, la mente intenta organizar conceptualmente esa información: «parece una persona, tal vez un ladrón». Entonces, el yo centraliza la experiencia: «si es un ladrón, corro peligro». Finalmente, el intelecto llega a una resolución: «debo huir». A veces, cuando el pensamiento se basa en patrones muy recurrentes, esta secuencia de procesos mentales es prácticamente indiscernible.

Sin embargo, en cuanto a los objetos no perceptibes (*adṛṣṭa*), aquí y ahora solo funcionan los tres órganos internos, que trabajan entonces sobre la base de percepciones sensoriales almacenadas en la memoria. Esto sucede, por ejemplo, en el caso de los recuerdos, la fantasía, las suposiciones y las creencias.

31

स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते परस्पराकूतहेतुकां वृत्तिं
पुरुषार्थ एव हेतुर्न केनचित्कार्यते करणम्॥ ३१ ॥

svām svām prati-padyante paraspara-ākūta-hetukām vṛttim
puruṣa-artha eva hetuḥ na kena cit kāryate karaṇam

[Las facultades cognitivas] se activan por medio de un impulso mutuo. La única razón es el bien de la conciencia (*puruṣārtha*), no existe otra.

¿Cómo es posible que las facultades cognitivas se activen en el momento, el lugar y la forma adecuada si están hechas de materia, que es por definición inconsciente y no intencional?

La respuesta del *sāṃkhya* es que las facultades cognitivas no se activan movidas por una intención interna, ni por voluntad de un ente externo, sino gracias a un «impulso mutuo» entre ellas, una tendencia natural a funcionar de forma conjunta para alcanzar un objetivo concreto.

Una de las aportaciones fundamentales y distintivas de la escuela del *sāṃkhya* es la idea de que el activador de la mente no es inherente a ella, sino que es una causa final, teleológica,

trascendente, situada en *lo otro* (la conciencia) y que se expresa con el término *puruṣārtha* («cuya finalidad es la conciencia»). Esto significa que la evolución del universo material está teleológicamente orientada a alcanzar el *summum bonum* de la conciencia, su liberación (*kaivalya*).

Ello podría dar pie a interpretar que existe una relación jerárquica entre *puruṣa* y *prakṛti*. Pero la visión del *sāṃkhya* es algo más compleja, porque subraya que la liberación de *puruṣa* no sería posible sin antes conocer e implicarse en el mundo de *prakṛti*. Es la doble «finalidad de la conciencia» –experimentar la materia para liberarse de ella– paradójica, sí, pero también complementaria. En términos metafísicos, esto significa que tanto el funcionamiento del mundo como el de la mente están regidos por esta lógica soteriológica, y que no es necesario postular la existencia de un Dios trascendente, creador y gobernador del universo.

32

करणं त्रयोदशविधम् तदाहरणधारणप्रकाशकरम्
कार्यं च तस्य दशधा हार्यं धर्म्यं प्रकाश्यं च॥ ३२॥

karaṇam trayodaśa-vidham tat āharaṇa-dhāraṇa-prakāśakaram
kāryam ca tasya daśadhā hāryam dhāryam prakāśyam ca

El órgano psíquico (*karaṇa*) se subdivide en trece. Sirve para tomar, mantener e iluminar. Sus objetos son de diez tipos [y se clasifican en] los que se pueden tomar, los que se pueden mantener y los que se pueden iluminar.

En esta estrofa, la palabra *karaṇa* («instrumento, órgano») designa toda la psique, es decir, tanto la dimensión mental como la emocional del individuo, aquello que caracteriza e individualiza a cada persona y cada ser vivo.

En el esquema del *sāṃkhya*, la psique está integrada por las trece facultades: los cinco sentidos, las cinco facultades de acción, la mente, el yo y el intelecto (*cf.* Tabla II). Como las funciones específicas de las trece facultades ya se han descrito más arriba (SK 23, 24, 27, 28), esta estrofa menciona solo sus funciones colectivas: tomar, mantener e iluminar.

Se toman y manipulan (*āharaṇa*) los objetos con las cinco facultades de acción (*karmendriya*), se conocen o iluminan (*prakāśa*) mediante las facultades de percepción (*buddhīndriya*), y para mantener en vida (*dhāraṇa*) el organismo que lo hace, debe circular el aliento vital (*prāṇa*) que, como hemos visto, depende de las tres facultades internas (SK 29).

33

अन्तःकरणं त्रिविधं दशधा बाह्यं त्रयस्य विषयाख्यम्
साम्प्रतकालं बाह्यं त्रिकालमाभ्यन्तरं करणम्॥ ३३॥

antaḥkaraṇam trividham daśadhā bāhyam trayasya viṣaya-ākhyam
sāmprata-kālam bāhyam trikālam ābhyantaram karaṇam

El órgano interno (*antaḥkaraṇa*) se divide en tres, mientras que el externo se divide en diez y se considera el objeto del primero. El órgano externo [funciona] en el presente, mientras que el órgano interno lo hace en los tres tiempos.

El órgano psíquico (*karaṇa*, SK 32) tiene una dimensión interna y otra externa. La interna (*antaḥkaraṇa*) incluye la mente (*manas*), el yo (*ahaṃkāra*) y el intelecto (*buddhi*), mientras que la externa integra las cinco facultades de percepción (*buddhīndriya*) y las cinco facultades de acción (*karmendriya*).

Esta estrofa explora sus diferencias. En primer lugar, las facultades externas son los objetos (*viṣaya*) del órgano interno, dado que este los dirige y luego elabora la información que le proporcionan. Otra distinción entre la dimensión externa y la interna es la coordenada tiempo (*kāla*): los sentidos están siempre en el presente de la percepción, mientras que el órgano interno también trabaja con objetos del pasado y del futuro, cuando recuerda, imagina, razona, anticipa, teme, etcétera.

En el *sāṃkhya*, el tiempo no se considera una categoría metafísica de la realidad, ni objetiva ni subjetiva, o acaso las dos a la vez. La mente y el mundo forman parte de una misma sustancia material eterna que precede al tiempo. Desde el punto de vista cósmico, el tiempo es la medida y el ritmo del proceso de despliegue y transformación de la materia y, desde el punto de vista psíquico, una de las estructuras subjetivas a priori de la experiencia. Ninguna de estas dos dimensiones del tiempo puede eclipsar la otra.

Siguiendo con las clasificaciones, tan propias del *sāṃkhya* y la filosofía india en general, la siguiente estrofa agrupa las diez facultades externas (*indriya*) en dos grupos de cinco, según sus objetos.

34

बुद्धीन्द्रियाणि तेषां पञ्चविशेषाविशेषविषयाणि
वाग्भवति शब्दविषया शेषाणि तु पञ्चविषयाणि॥ ३४॥

buddhi-indriyāṇi teṣām pañca viśeṣa-aviśeṣa-viṣayāṇi
vāk bhavati śabda-viṣayā śeṣāṇi tu pañca-viṣayāṇi

Los cinco sentidos tienen como objeto lo específico (*viśeṣa*) y lo genérico (*aviśeṣa*). El objeto del habla es el sonido, mientras que el resto [de facultades de acción] tienen por objeto los cinco [elementos toscos].

Los cinco sentidos captan tanto lo específico como lo genérico. Según los comentaristas, lo «específico» (*viśeṣa*) se refiere a los cinco elementos toscos (*bhūta*) –agua, fuego, tierra, aire y éter– y «lo genérico» (*aviśeṣa*), a los elementos sutiles (*tanmātra*) –forma, sabor, olor, tacto y sonido–. Patañjali también hace referencia en su tratado a esta división entre lo «específico» (*viśeṣa*) y lo «inespecífico» (*aviśeṣa*), como dos niveles ontológicos de la realidad, separados por la línea de fractura gúnica (*guṇa-parva*) que separa la materia tosca de la sutil (YS 2.19).

Resulta interesante observar que tanto los cinco sentidos (*buddhīndriya*) como los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) son categorías de un mismo nivel metafísico y ambas producto del mismo principio, el yo o *ahaṃkāra* (*cf.* Tabla I). Esto significa que la «verdad» no está en uno de los dos lados, el mental o el objetivo, sino que los dos polos forman parte de una misma realidad material. De hecho, mantienen una relación complementaria de órgano perceptor/cualidad percibida: la vista percibe la forma; el oído, el sonido; el olfato, el olor; el gusto, el sabor; y la piel, el tacto (SK 34, 38; *cf.* Tabla I). El *sāṃkhya* no predica un tipo de dualismo cartesiano sujeto/objeto, sino un dualismo más profundo entre conciencia y materia, donde tanto la *res extensa* como la *res cogitans* son meras formas contingentes de la materia o *prakṛti*.

El segundo verso de la estrofa trata de las cinco facultades de acción (*karmendriya*), aclarando que el habla (*vāk*) tiene como único objeto el sonido (*śabda*), mientras que las otras cuatro tienen por objeto los cinco elementos toscos (*bhūta*).

35

सान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात्
तस्मात्त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि ॥ ३५ ॥

sa-āntaḥkaraṇāḥ buddhiḥ sarvam viṣayam-avagāhate yasmāt
tasmāt trividham karaṇam dvāri dvārāṇi śeṣāṇi

Dado que el intelecto, junto con los órganos internos, conoce todos los objetos, [es como si] el triple órgano fuera el portero, y el resto de facultades, las puertas.

Esta *kārikā* explica con una analogía la relación que existe entre las facultades internas y las externas, es decir, entre los sentidos y el «triple» órgano interno (formado por el intelecto, la mente y el yo).

Como hemos visto (SK 28), en el proceso de conocimiento el órgano interno (*antaḥ-karaṇa*) elabora la información que antes han captado los sentidos, como si los sentidos fueran puertas que comunican el mundo exterior con el interior, y como si el órgano interno fuera el portero que recibe los datos, los filtra y elabora. Pero, siguiendo con la metáfora, este portero obedece a un supervisor superior, el intelecto, que está inspirado por la luz de la conciencia (*puruṣa*).

36

एते प्रदीपकल्पाः परस्परविलक्षणा गुणविशेषाः
कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति ॥ ३६ ॥

ete pradīpa-kalpāḥ paraspara-vilakṣaṇā guṇa-viśeṣāḥ
kṛtsnam puruṣasya artham prakāśya buddhau prayaccanti

[Todas estas facultades] son distintas porque difieren en su composición gúnica, [pero funcionan coordinadas] como un candil. Cuando lo han iluminado todo, presentan [la información] al intelecto en beneficio de la conciencia.

Las diversas facultades se coordinan en un único proceso cognitivo. Una vez más (SK 13), se utiliza la metáfora del candil para explicar cómo elementos de naturaleza muy distinta cooperan al servicio de un objetivo común.

Hasta aquí, el autor ha definido las trece facultades cognitivas, sus funciones y sus objetos específicos (SK 23-35). Ahora subraya que, más allá de sus diferencias, todas ellas trabajan para satisfacer las dos necesidades de la conciencia que, recordemos, son el conocimiento y la liberación (SK 31).

En el ejemplo del candil, la combinación del aceite, la me-

cha y el fuego sirve para iluminar la oscuridad. En el caso de la mente, todas las facultades se acoplan para hacer llegar al intelecto información sobre el mundo creado. El intelecto (*buddhi*), que es la facultad mediadora entre el órgano psíquico y la conciencia, transforma esta información en una experiencia de la conciencia, satisfaciendo de esta manera el anhelo de conocimiento que habita en ella.

37

सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात्पुरुषस्य साधयति बुद्धिः
सैव च विशिनष्टि पुनः प्रधानपुरुषान्तरं सूक्ष्मम्॥ ३७॥

sarvam prati upabhogam yasmāt puruṣasya sādhayati buddhiḥ
sa eva ca viśinaṣṭi punaḥ pradhāna-puruṣa-antaram sūkṣmam

Porque es el intelecto quien hace posible que la conciencia experimente el universo; y también es él quien discierne la diferencia sutil entre la conciencia y la materia.

El intelecto (*buddhi*) es la facultad superior y mediadora entre la conciencia y la materia, aquí llamada *pradhāna* («la principal»). Gracias a su función sintética, el intelecto logra que la conciencia tenga acceso al mundo y, mediante su poder discernidor, consigue liberar la conciencia de las redes engañosas de la materia.

La conciencia no puede conocer el mundo por sus propios medios, pues carece de los tres *guṇa* que le permitirían amoldarse a él (SK 14, 17, 19). Por otro lado, el intelecto no puede ser consciente de su propia experiencia, porque es un producto de la materia y carece de conciencia. Por lo tanto, en sentido

estricto, es el intelecto y no la conciencia quien «experimenta» el mundo, en tanto es él quien se amolda a los objetos que percibe. Sin embargo, dicha experiencia solo puede convertirse en conocimiento bajo la luz de la conciencia. La «experiencia consciente» es, por consiguiente, el resultado de la conjunción (*saṃyoga*, SK 21) entre la conciencia y la materia.

El propio Patañjali define la experiencia (*bhoga*) como «la percepción indistinta de la mente y la conciencia, a pesar de ser extraordinariamente distintas» (YS 3.36). Ciertamente, en nuestra vida cotidiana confundimos mente y conciencia, es decir, creemos que la conciencia experimenta y que la mente es consciente, pero esta mirada sesgada nos causa malestar.

¿Cómo poner fin al malestar de una conciencia, anclada a una mente, que experimenta las vicisitudes del mundo como si fueran propias? El *sāṃkhya* no desarrolla a fondo un método práctico, pero los *Yogasūtra* de Patañjali contienen una propuesta que encaja muy bien con la filosofía del *sāṃkhya* y que consiste en purificar la memoria y el intelecto de las aflicciones (*kleśa*) y las impresiones latentes (*saṃskāra*) que enturbian la luz de la conciencia (*cf.* YS 1.43, 2.2, 3.55).

A medida que, con la práctica de los principios éticos, la concentración y la meditación, la mente se purifica del karma del pasado, se reduce la actividad mental y se incrementa el *guṇa sattva*. Es como si el intelecto revirtiera su foco de atención desde los *tattva* inferiores hacia la dualidad primordial (SK 64). La última fase de este proceso de purificación es precisamente la capacidad de discernir la diferencia sutil que existe

entre la mente –un mero instrumento material– y la luz de la conciencia, que se refleja en él. En los términos del yoga de Patañjali, la visión discriminativa (*viveka-khyāti*, YS 2.26) es el único medio capaz de erradicar la ignorancia (*avidyā*), causa última de todo sufrimiento. Consiste en comprender la diferencia, sutil pero fundamental, que hay entre entre la conciencia (*puruṣa*) y el intelecto (*sattva*). Este discernimiento (*vijñāna, viveka*) conduce a la sabiduría (*jñāna,* SK 23, 64, 67, 69; YS 3.54) y a la liberación (*kaivalya*, YS 3.54, 3.55).

Cuando esto sucede, significa que la dimensión material ya ha sido suficientemente experimentada y ha cumplido el objetivo de su manifestación. Entonces, todos los principios materiales se reabsorben en la materia (SK 59, 61, 66) y la conciencia queda liberada y reestablecida en su propia naturaleza (SK 68; YS 1.3).

Este trabajo de purificación de la mente implica un trabajo de renuncia, disciplina y constancia. En este contexto cobra sentido la doctrina de las ocho predisposiciones psíquicas (*bhāva*, SK 23, 43-52) y, en general, la filosofía de la mente y la disciplina ética y ascética que propone Patañjali.

Los elementos sutiles (*tanmātra*) y los elementos toscos (*bhūta*)

38

तन्मात्राण्यविशेषाः तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चभ्यः
एते स्मृता विशेषाः शान्ता घोराश्च मूढाश्च ॥ ३८ ॥

tanmātrāṇi aviśeṣāḥ tebhyaḥ bhūtāni pañca pañcabhyaḥ
ete smṛtā viśeṣāḥ śāntāḥ ghorāḥ ca mūḍhāḥ ca

Los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) son genéricos (*aviśeṣa*). De estos [surgen] los cinco elementos toscos (*bhūta*), que se consideran específicos (*viśeṣa*) porque [se asocian con] calma, agitación y confusión.

Volviendo a la descripción de las categorías metafísicas (SK 22), esta estrofa nos habla de los últimos diez productos, los cuales pertenecen a la esfera física propiamente dicha: los cinco elementos sutiles (*tanmātra*) y los cinco elementos toscos (*bhūta*).

Los elementos sutiles (*tanmātra*) son: la forma (*rūpa*), el sonido (*śabda*), el olor (*gandha*), el sabor (*rasa*) y el tacto (*sparśa*). A pesar de sus nombres, los elementos sutiles no son las sensaciones de forma, sabor, olor, tacto y sonido, sino que deben concebirse como las esencias sutiles que las generan, estructuras trascendentales que permean los objetos y que los sentidos perciben de forma indirecta, a través de las cualidades específicas de los objetos: el sonido de una voz, el color de una flor, etcétera. Aunque están constituidos por los tres *guṇa*, son imperceptibles, y de ahí que se les llame también «inespecíficos» (*aviśeṣa*, SK 34). De los elementos sutiles surgen los elementos toscos (*bhūta*): el espacio (*ākāśa*), el aire (*vāyu*), el fuego (*tejas*), el agua (*jala*) y la tierra (*pṛthvī*), los cuales, combinándose entre sí, forman el mundo sensible. Los *bhūta* se denominan también «específicos» o *viśeṣa* porque en ellos las cualidades gúnicas sí son perceptibles. En ellos experimentamos *sattva*, *rajas* y *tamas* a través de sensaciones de calma, agitación y confusión. No obstante, el sabor de una experiencia no depende únicamente del *guṇa* predominante en el objeto experimentado, sino también de las cualidades gúnicas del sujeto experimentador y de las circunstancias, también gúnicas, de la experiencia.

Īśvarakṛṣṇa no explica el proceso de formación de los elementos toscos a partir de los elementos sutiles, pero los comentaristas recurren a la tradición, donde encuentran como mínimo dos interpretaciones diferentes de este proceso:

1. del sonido, se produce el *espacio*; del sonido y el tacto, proviene el *aire*; del sonido, el tacto y la forma, surge el elemento *fuego*; de los tres elementos anteriores mezclados con el sabor, surge el *agua*; y, finalmente, de los

cuatro anteriores más el olor, se forma el elemento *tierra* (*Taittirīya Upaniṣad* 2.1);

2. del sonido proviene el *espacio*; del tacto, el *aire*; de la forma, el *fuego*; del sabor, el *agua*, y del olor, la *tierra*.

Los tres tipos de cuerpos

39

सूक्ष्मा मातापितृजाः सहप्रभूतैस्त्रिधा विशेषाः स्युः
सूक्ष्मास्तेषां नियता मातापितृजा निवर्तन्ते॥ ३९॥

sūkṣmā mātāpitṛjāḥ saha-prabhūtaiḥ tridhā viśeṣāḥ syuḥ
sūkṣmāḥ teṣām niyatāḥ mātāpitṛjāḥ nivartante

Existen tres tipos de [cuerpos] específicos (*viśeṣa*): los cuerpos sutiles, los cuerpos nacidos de padre y madre y los cuerpos toscos. Los cuerpos sutiles son permanentes y los nacidos de padre y madre son perecederos.

Esta estrofa clasifica el mundo de «lo específico» (*viśeṣa*) en tres tipos de cuerpos: los cuerpos sutiles (*sūkṣma*), los cuerpos nacidos de padre y madre (*mātāpitṛja*) y los cuerpos toscos (*prabhūta*). A nivel microcósmico, estos tres tipos de cuerpos se corresponden con las tres dimensiones del ser humano, que se consideran también «cuerpos», superpuestos como las capas de una cebolla: el cuerpo sutil, el cuerpo orgánico y el cuerpo físico inerte.

El cuerpo sutil (*liṅgaśarīra* o *sūkṣmaśarīra*) es la dimensión intangible de la persona, y está constituido por el triple órgano

cognitivo (*karaṇa*, SK 32) y una combinación particular de elementos sutiles (*tanmātra*) que le sirve de soporte (SK 32, 40, 41). El cuerpo sutil es permanente (*nitya*) porque sobrevive a la muerte del cuerpo tosco y se reencarna indefinidamente en otros cuerpos hasta que alcanza la liberación. El cuerpo nacido de padre y madre (*mātāpitṛja*) es el cuerpo tosco (*sthūlaśarīra*), es decir, la dimensión orgánica del ser vivo, que nace, vive y se desintegra en el momento de la muerte. La tercera dimensión está formada por los cinco elementos toscos y constituye la materia inorgánica y sin vida que también está presente en el cuerpo físico.

El cuerpo sutil (*liṅga*)

40

पूर्वोत्पन्नमसक्तं नियतम्महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम्
संसरति निरुपभोगं भावैरधिवासितं लिङ्गम् ॥ ४० ॥

pūrva utpannam asaktam niyatam mahat-ādi-sūkṣma-paryantam
saṃsarati nirupabhogam bhāvaiḥ adhivāsitam liṅgam

El cuerpo sutil (*liṅga*) es preexistente, libre y perdurable. [Contiene] desde el intelecto hasta los elementos sutiles. Trasmigra, no experimenta y está habitado por las predisposiciones (*bhāva*).

De los tres tipos de cuerpos mencionados en SK 39, esta estrofa trata sobre el «cuerpo sutil» (*sūkṣma-śarīra*), aquí llamado *liṅga*. El cuerpo sutil es un agregado formado por la psique (SK 32-33) y un soporte hecho de materia sutil (SK 41). Existía antes del nacimiento del cuerpo tosco y perdurará después de su muerte, hasta la liberación de la conciencia o, en su defecto, hasta la disolución del universo. Al no ser físico sino energético, es capaz de salir de un cuerpo físico y entrar en otro, es decir, de transmigrar o, como suele decirse, reencarnarse.

El *yoga* de Patañjali describe con más detalle la naturaleza y el funcionamiento del cuerpo sutil: es la dimensión subliminal de la mente donde se generan y se almacenan las impresiones latentes (*saṃskāra, vāsanā*), formando un depósito kármico individual (*karmāśaya*) capaz de transmigrar, más allá del cuerpo físico. La perdurabilidad del cuerpo sutil garantiza que se complete el ciclo natural de las huellas kármicas (*saṃskāra*) y las aflicciones (*kleśa*) que las generan y las hacen fructificar (YS 2.12-14).

El cuerpo sutil no puede liberarse mientras traiga consigo carga kármica, pero tampoco puede experimentar por sí mismo (*nirupabhoga*). Para experimentar los frutos del *karman* pasado y quemarlo, necesitará experimentar el mundo en su propia carne, es decir, encarnarse en un «cuerpo nacido de padre y madre» (*mātā-pitṛ-ja*). Una vez más: no es posible liberarse sin experimentar. Esto implica que el mundo, los sucesos y vicisitudes de la vida, la muerte son parte de una historia y están cargados de sentido. En el cuerpo sutil, la fuerza kármica toma la forma de las llamadas «tendencias» del intelecto (*bhāva*, SK 23, 42-45), que son tendencias a priori, predisposiciones, que atraen el cuerpo sutil hacia un determinado campo de experiencia.

Pero estos depósitos kármicos y estas tendencias intelectivas no son la causa última de que la rueda de la existencia (*saṃsāra*) siga girando sin cesar. De hecho, solo determinan el rumbo que siguen los cuerpos sutiles particulares, pero existe todavía otro motor del *saṃsāra* que los trasciende a todos. Es

la doble finalidad de la conciencia, que rige la creación y la transmigración para que las conciencias individuales conozcan el mundo y se liberen.

41

चित्रं यथाश्रयमृते स्थाण्वादिभ्यो विना यथाच्छाया
तद्वद्विना विशेषैर्न तिष्ठति निराश्रयं लिङ्गम् ॥४१॥

citram yathā āśrayam ṛte sthāṇu-ādibhyaḥ vinā yathā chāyā
tad-vad vinā aviśeṣaiḥ na tiṣṭhati nirāśrayam liṅgam

Como una pintura sin lienzo, o una sombra sin poste [que la proyecte], el cuerpo sutil (*liṅga*) no puede subsistir sin el sustrato de los elementos sutiles.

La psique (*karaṇa*), formada por las trece facultades –el intelecto, el yo, la mente, los cinco sentidos y las cinco facultades de acción–, no podría subsistir sin un soporte (*āśraya*). Este soporte es como un cuerpo etéreo e invisible formado por los cinco elementos sutiles (*tanmātra*), que funciona como un vehículo del depósito kármico y le permite transmigrar de un cuerpo tosco a otro. Como el tapiz y la pintura o la sombra y el poste, el órgano psíquico y su vehículo son inseparables y juntos constituyen el cuerpo sutil (*liṅga*).

42

पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्तनैमित्तिकप्रसण्गेन
प्रकृतेर्विभुत्वयोगान्नटवद्व्यवतिष्ठते लिङ्गम् ॥४२॥

puruṣa artha-hetukam idaṃ nimitta-naimittika-prasaṅgena
prakṛteḥ vibhutva yogāt naṭa-vad vyavatiṣṭhate liṅgam

El cuerpo sutil (*liṅga*), impulsado por el objetivo de la conciencia, asociado con las causas y los efectos, y unido al poder universal de la materia, representa como un actor [diversos personajes].

El cuerpo sutil se encarna en diversos cuerpos toscos para que la conciencia pueda experimentar el mundo y liberarse. Esta ley teleológica (*puruṣārtha*) es un impulso inherente a la materia en su conjunto, y no obecede a ninguna voluntad externa a ella. Es la ley cósmica del *saṃsāra* que rige todo el universo y que está orientada, en última instancia, a la liberación de todas las conciencias individuales que todavía están atrapadas en la materia. Desde este punto de vista, el cuerpo sutil no es independiente, sino que se ve impulsado por la misma fuerza que mueve el resto del universo.

Ahora bien, la reencarnación de cada individuo no solo depende de esta ley universal, sino también de los patrones kármicos asociados a su cuerpo sutil particular. En este nivel microcósmico, las «causas» (*nimitta*) son las predisposiciones kármicas hacia ciertas experiencias (*bhāva*), y los «efectos» (*naimittika*), las formas de vida y las circunstancias en los que se encarna para materializarlas. Este proceso kármico de causa-efecto es un ciclo sin fin que solo cesa cuando, gracias al poder del discernimiento, todas las predisposiciones pierden su poder causal o, en términos de Patañjali, cuando la última impresión subliminal (*saṃskāra*) de la mente (*citta*) es quemada por el fuego del conocimiento (YS 1.50).

Las predisposiciones del intelecto (*bhāva*)

43

संसिद्धिकाश्च भावाः प्राकृतिका वैकृताश्च धर्माद्याः
दृष्टाः करणाश्रयिणः कार्याश्रयिणः कललाद्याः ॥ ४३ ॥

saṃsiddhikāḥ ca bhāvāḥ prākṛtikāḥ vaikṛtāḥ ca dharmādyāḥ
dṛṣṭāḥ karaṇa-āśrayiṇaḥ kārya-āśrayiṇaḥ ca kalala-ādyāḥ

Las predisposiciones innatas (*bhāva*) –la virtud y el resto– pueden ser connaturales o adquiridas; residen en el órgano psíquico, mientras que el óvulo y demás residen en el cuerpo.

Hasta aquí se ha expuesto el proceso macrocósmico por el cual la naturaleza material inmanifiesta emana y se despliega en los principios de la realidad (*tattva*), ya presentes de forma latente en su causa, mediante las combinaciones y permutaciones de los *guṇa* (SK 16).

A partir de esta estrofa, el enfoque vira hacia el microcosmos para describir el proceso causal que rige la trayectoria de los seres individuales. Si la primera era una ley general objetiva con implicaciones metafísicas y teológicas, esta última es una ley psíquica subjetiva, que condiciona el tipo de experiencias

de cada ser vivo. Es la misma ley, pero a escala microcósmica, que la ley de la preexistencia del efecto en su causa (*sat-kārya-vāda*, SK 9), siendo aquí la causa las tendencias kármicas del cuerpo sutil y el efecto, el cuerpo tosco en el que se encarna para convertirlas en experiencias reales. Estas dos cadenas causales, una a escala macrocósmica y la otra microcósmica, generan los dos tipos de creación: la creación objetiva o elemental (*liṅga-sarga*) y la creación subjetiva o intelectiva (*bhāva-sarga*, SK 52).

Estas tendencias innatas de la naturaleza humana que fundamentan y determinan la experiencia de cada ser reciben el nombre de *bhāva*. Como hemos visto, estas predisposiciones son ocho formas del intelecto –la virtud, el vicio, el conocimiento y la ignorancia, el desapego y el apego, el poder y la debilidad (SK 23)–, y condicionan tanto las experiencias actuales del cuerpo sutil (*liṅga*) como su futura reencarnación o liberación.

Los comentaristas aclaran que existen dos tipos de *bhāva*:

1. naturales (*prākṛtika*), que surgen de manera espontánea y natural en la infancia como resultado de méritos pasados;
2. derivados o adquiridos (*vaikṛta*), que se desarrollan como resultado del estudio y la comprensión de las enseñanzas.

Los *bhāva* están ubicados en el órgano psíquico (*karaṇa*, SK 32, 33), concretamente en el intelecto (SK 23), y su acción sobre la dimensión tosca de la materia origina un nuevo nacimiento, que empieza con la fecundación del óvulo (*kalala*) en el seno materno. Hallamos una clara relación entre las predisposiciones (*bhāva*) del *sāṃkhya* y las aflicciones (*kleśa*) del *yoga* de Patañjali, quien afirma que las aflicciones, especialmente la ignorancia, son las raíces que hacen fructificar el karma, determinando así el nacimiento, la especie, la duración de vida y la experiencia vital de cada ser en la siguiente reencarnación (*cf.* YS 2.13).

धर्मेण गमनमूर्ध्वं गमनमधस्ताद्भवत्यधर्मेण
ज्ञानेन चापवर्गो विपर्ययादिष्यते बन्धः ॥ ४४ ॥

dharmeṇa gamanam ūrdhvam gamanam adhastāt bhavati
adharmeṇa
jñānena ca apavargaḥ viparyayāt iṣyate bandhaḥ

Por la virtud (*dharma*) se asciende, por el vicio (*adharma*) se desciende, por la sabiduría (*jñāna*) [se alcanza] la liberación, y por la ignorancia (*viparyaya*), la esclavitud.

वैराग्यात् प्रकृतिलयः संसारो भवति राजसाद्रागात्
ऐश्वर्यादविघातो विपर्ययात्तद्विपर्यासः ॥ ४५ ॥

vairāgyāt prakṛti-layaḥ saṃsāraḥ bhavati rājasāt rāgāt
aiśvaryāt avighātaḥ viparyayāt tad-viparyāsaḥ

Por medio del desapego (*vairāgya*) se alcanza la disolución en la materia, del apego (*rāga*) apasionado resulta la trasmigración, mediante la soberanía (*aiśvarya*) desaparecen los obstáculos, y de lo opuesto [la debilidad] resulta lo contrario [los obstáculos].

Estas dos estrofas describen las consecuencias (*naimittika*) de las ocho predisposiciones (*bhāva*) del intelecto.

Las ocho predisposiciones se subdividen en cuatro sátvicas y cuatro tamásicas. Las primeras conducen a formas de existencia más «elevadas» y agradables, pero solo una conduce a la liberación:

- La práctica de la «virtud» (*dharma*) hace ascender el cuerpo sutil a regiones celestiales, donde vivirá largo tiempo en un estado de dicha (*cf. puṇya*, YS 2.14).

- Quienes han alcanzado el «desapego» (*vairāgya*), pero no el conocimiento de la realidad, llegan al estado de «disolución en la materia» (*prakṛtilaya*), en el cual no existe sufrimiento pero tampoco autoconciencia (*cf.* YS 1.19).
- Mediante la «soberanía» (*aiśvarya*), el individuo adquiere control sobre sí mismo y lo que le rodea, y consigue todo lo que se propone.
- Entre ellas solo la «sabiduría» (*jñāna*), que consiste en el discernimiento entre la materia y la conciencia, conduce a la liberación (*apavarga*) (SK 23, 63-65).

Las otras cuatro predisposiciones, en las que predomina el *guṇa tamas*, impulsan el cuerpo sutil a reencarnarse en una forma de existencia inferior, más condicionada y dolorosa, y refuerzan la permanencia en el *saṃsāra*:

- A causa del «comportamiento inmoral» (*adharma*), una persona se reencarna en un nivel inferior de existencia, ya sea en este mundo como animal o ser inerte, o bien en alguno de los inframundos (*cf. apuṇya*, YS 2.14).
- La «ignorancia» (*viparyaya*) es la confusión entre conciencia y materia o, en términos psicológicos, entre mente y conciencia. En el *yoga* de Patañjali, la ignorancia (*avidyā*) es la causa de todas las aflicciones (*kleśa*, YS 2.3-4) y se define como la visión errónea que proyecta las cualidades del Sí-mismo (eterno, puro, dichoso) en el falso yo, el ego (YS 2.5). La ignorancia es, por tanto, la

responsable de la esclavitud (*bandha*) de la conciencia en el mundo.
- A causa del «apego» (*rāga*) se perpetúa el ciclo de las trasmigraciones (*saṃsāra*) y las experiencias de sufrimiento.
- Finalmente, la «debilidad» (*anaiśvarya*) es la causa de los obstáculos y la frustración de los deseos.

La creación intelectiva (*pratyaya-sarga*)

46

एष प्रत्ययसर्गो विपर्ययाशक्तितुष्टिसिद्ध्याख्यः
गुणवैषम्यविमर्दात् तस्य च भेदास्तु पञ्चाशत्॥ ४६ ॥

eṣa pratyaya-sargaḥ viparyaya-āśakti-tuṣṭi-siddhi-ākhyaḥ
guṇa-vaiṣamya-vimardāt tasya ca bhedāḥ tu pañcāśat

Esta es la creación intelectiva (*pratyaya-sarga*), conocida como ignorancia (*viparyaya*), incapacidad (*aśakti*), complacencia (*tuṣṭi*) y perfección (*siddhi*). A causa de la supresión de un *guṇa* por descompensación, de ella [se derivan] cincuenta variedades.

47

पञ्चविपर्ययभेदा भवन्त्यशक्तिश्च करणवैकल्यात्
अष्टाविंशतिभेदा तुष्टिर्नवधाऽष्टधा सिद्धिः ॥ ४७ ॥

pañca-viparyaya-bhedāḥ bhavanti-aśaktiḥ ca karaṇa-vaikalyāt
aṣṭāviṃśati-bhedāḥ tuṣṭiḥ navadhā aṣṭadhā siddhiḥ

Existen cinco variedades de ignorancia y veintiocho tipos de incapacidad, causadas por algún defecto de las facultades. Hay nueve tipos de complacencia y ocho clases de perfección.

Tras explicar los ocho *bhāva* y sus consecuencias, estas dos estrofas exponen otra visión de la estructura interna del intelecto (*buddhi*), llamada «creación intelectiva» (*pratyaya-sarga*), que consiste en distintas clases de ignorancia (SK 48), incapacidad (SK 49), complacencia (SK 50) y perfección (SK 51).

La teoría de los ocho *bhāva* (predisposiciones), por un lado, y la de los cincuenta *pratyaya* (formas del intelecto), por el otro, representan dos visiones de la estructura psíquica profunda de *buddhi*. Ambas teorías pretenden explicar qué patrones subconscientes han condicionado las experiencias del cuerpo sutil en sus vidas pasadas, determinando las del presente y

creando tendencias para las futuras. Las dos clasificaciones coinciden en la idea de que, entre todos los patrones que pueden formarse en el intelecto, solo uno conduce a la liberación. Esta forma superior es *jñāna* –en el caso de los *bhāva*– y *siddhi* –en el caso de los *pratyaya*.

Las cuatro formas de la creación del intelecto se diversifican, a su vez, en cincuenta y tres variedades: ocho tipos de ignorancia, veintiocho clases de incapacidad, nueve complacencias y ocho perfecciones. Este proceso de diversificación del intelecto se produce a causa de la dinámica entre los tres *guṇa* en su seno, como sucede en el caso de la manifestación de la materia primordial (SK 16).

La siguiente estrofa enumera y subdivide los cinco tipos de ignorancia (*viparyaya*), en una clara evocación a las cinco aflicciones (*kleśa*) que describe Patañjali en sus *Yogasūtra* (*cf.* YS 2.3ss).

48

बेधस्तमसोऽष्टविधो मोहस्य च दशविधो महामोहः
तामिस्रोऽष्टादशधा तथा भवत्यन्धतामिस्रः ॥ ४८ ॥

bedhaḥ tamasaḥ aṣṭa-vidhaḥ mohasya ca daśa-vidhaḥ
mahā-mohaḥ
tāmisra aṣṭādaśa-dhā tathā bhavati andha-tāmisraḥ

Existen ocho tipos de oscuridad (*tamas*) y ocho de engaño (*moha*). El gran engaño (*mahāmoha*) es de diez clases. La penumbra (*tāmisra*) es de dieciocho tipos, y así también la tiniebla cegadora (*andhatāmisra*).

Los cinco tipos de «ignorancia» (*viparyaya*) se denominan *tamas* (oscuridad), *moha* (engaño), *mahāmoha* (gran engaño), *tāmisra* (penumbra) y *andhatāmisra* (tiniebla cegadora). Se identifican, respectivamente, con las cinco aflicciones (*kleśa*) del *yoga* de Patañjali (YS 2.3): la ignorancia (*avidyā*), el ego o sentido del yo (*asmitā*), el apego (*rāga*), la aversión (*dveṣa*) y el apego a la vida (*abhiniveśa*). Veamos cómo las describen los comentaristas.

La «oscuridad» (*tamas*) consiste en identificar la conciencia con lo que no lo es, y es de ocho clases, según los ocho objetos

con los que se identifica: la materia inmanifiesta, el intelecto, el yo y los cinco elementos sutiles. *Tamas* tiene la misma función que la «ignorancia» (*avidyā*) en el texto de Patañjali, donde esta se refiere al error metafísico básico que genera el resto de aflicciones (*kleśa*, YS 2.3-4)

El «engaño» (*moha*) se corresponde, en los *Yogasūtra*, con el sentido del yo o egoidad (*asmitā*), que consiste en «la identidad aparente entre la facultad de la visión (*dṛk*) y su instrumento (*darśana*)» (YS 2.6), es decir, entre el intelecto (*buddhi*) y la conciencia (*puruṣa*). Su subdivisión en ocho podría referirse a los ocho poderes sobrenaturales (*siddhi*) que menciona Patañjali (YS 3.45) y que, en efecto, son tentaciones del ego, que obstaculizan el camino del yogui y lo distraen de su objetivo final, la liberación (*cf.* YS 3.37).

El «gran engaño» (*mahā-moha*) equivale al *kleśa* del apego (*rāga*, YS 2.7) y se subdivide en diez objetos de apego: los cinco objetos de los sentidos mundanos y los cinco objetos de los sentidos divinos.

La «penumbra» (*tāmisra*) equivale a la aversión (*dveṣa*, YS 2.8) y se divide en dieciocho, según el objeto de rechazo: los diez objetos de los sentidos y los ocho poderes sobrenaturales (*siddhi*).

La «tiniebla cegadora» (*andha-tāmisra*) es el apego supremo, que se corresponde con la aflicción llamada «apego a la vida» en los *Yogasūtra* (*abhiniveśa*, YS 2.9). En otras palabras, es el miedo a morir que, según Patañjali, afecta a todos los seres, incluso a los sabios y dioses, ya que impregna la mente

desde su origen y en una relación sin fin (YS 4.10). Las dieciocho variedades de las que habla esta estrofa son relativas al objeto al que esta se aferra: los ocho poderes sobrenaturales y los diez objetos de los sentidos.

49

एकादशेन्द्रियबधाः सह बुद्धिबधैरशक्तिरुद्दिष्टा
सप्तदश बधा बुद्धेर्विपर्ययात्तुष्टिसिद्धीनाम्॥ ४९॥

ekādaśa-indriya-badhāḥ saha buddhi-badhaiḥ aśaktiḥ
uddiṣṭā
saptadaśa badhāḥ buddheḥ viparyayāt tuṣṭi-siddhīnām

Las disfunciones de las once facultades y las disfunciones del intelecto constituyen la incapacidad (*aśakti*). Las diecisiete disfunciones del intelecto son las contrarias a las [nueve] complacencias y las [ocho] perfecciones.

Como ya se ha dicho (SK 47), hay un total de veintiocho incapacidades (*aśakti*), que son defectos o disfunciones de los procesos psíquicos.

En primer lugar, se cuentan once incapacidades asociadas a las once facultades –los cinco sentidos, las cinco facultades de acción y la mente– que son, respectivamente, la sordez, la insensibilidad de la piel, la ceguera, la pérdida del gusto, la pérdida del olfato, la mudez, la manquedad, la impotencia sexual, el estreñimiento y la estupidez.

A estas se suman las diecisiete disfunciones del intelecto (*buddhi*), que son los opuestos de las nueve complacencias (*tuṣṭi*, SK 50) y de los ocho tipos de perfección (*siddhi*, SK 51).

50

आध्यात्मिकश्चतस्रः प्रकृत्युपादानकालभाग्याख्याः
बाह्या विषयोपरमात् पञ्च नव तुष्टयोऽभिमताः ॥ ५० ॥

ādhyātmikaḥ catasraḥ prakṛti-upādāna-kāla-bhāgya-ākhyāḥ
bāhyāḥ viṣaya uparamāt pañca nava tuṣṭayaḥ abhimatāḥ

Existen nueve complacencias (*tuṣṭi*). Las cuatro internas son la naturaleza, los medios, el tiempo y la suerte. Las cinco externas son las provocadas por la abstención de los objetos [de los sentidos].

La «complacencia» (*tuṣṭi*) consiste en un sentimiento de satisfacción por el cual el yogui tiende a permanecer en un estado de contemplación. Cuando esto sucede, lo que podría haber sido un logro se convierte en estancamiento y en un obstáculo para el desarrollo espiritual.

Hay nueve formas de complacencia: las internas o relativas al individuo (*ādhyātmika*) y las externas (*bāhya*) o relativas al mundo. Veamos primero cuáles son las complacencias internas y cómo las describen los comentaristas.

1. Se instala en la complacencia de «la naturaleza» (*prakṛti*) quien cree que la sabiduría es un proceso natural de la materia, que nos conducirá a la liberación sin necesidad de hacer ningún esfuerzo.
2. Se complace en «los medios» (*upādāna*) quien piensa que para liberarse basta con utilizar ciertos símbolos externos, como por ejemplo adoptar la forma de vida y los hábitos de un renunciante.
3. Se complace en el «tiempo» (*kāla*) quien considera que la liberación llega en el momento predestinado y que no se puede hacer nada para acelerar el proceso.
4. La complacencia de la «suerte» (*bhāgya*) consiste en creer que liberarse es una cuestión azarosa y que, por consiguiente, cualquier esfuerzo es vano.

Las cinco complacencias externas se dan en los practicantes que sienten un gran desapego respecto el mundo (*vairāgya*), pero que todavía ignoran su propia esencia espiritual. Según los comentaristas, consisten en abstenerse de los objetos sensoriales por los siguientes motivos, que son útiles pero no suficientes, porque proceden de la identificación con el ego:

1. Renuncio a los objetos porque obtenerlos implica trabajo, esfuerzo y, a veces, sufrimiento.
2. Renuncio a los objetos agradables porque no quiero sentir miedo a perderlos.

3. Como todos los objetos son transitorios, prefiero evitarme el dolor de ver cómo se degradan.
4. El placer que experimento con estos objetos incrementa mi deseo de tener más y más, pero a veces estos deseos se ven frustrados.
5. Todo placer implica algún tipo de dolor para otro ser.

51

ऊहः शब्दोऽध्ययनं दुःखविघातास्त्रयः सुहृत्प्राप्तिः
दानं च सिद्धयोऽष्टौ सिद्धेः पूर्वऽङ्कुशस्त्रिविधः ॥५१॥

ūhaḥ śabdaḥ adhyayanam duḥkha-vighātāḥ trayaḥ suhṛt-prāptiḥ
dānam ca siddhayaḥ aṣṭau siddheḥ pūrvaḥ aṅkuśaḥ tri-vidhaḥ

Hay ocho perfecciones (*siddhi*): el razonamiento, la instrucción oral, el estudio, la erradicación de los tres tipos de sufrimiento, las buenas compañías y la generosidad. Las tres previas [ignorancia, discapacidad y complacencia] son los obstáculos de la perfección.

Las ocho perfecciones (*siddhi*) son ocho medios o requisitos para eliminar el sufrimiento y alcanzar la liberación.

Las tres primeras se refieren al conocimiento de las Escrituras: la instrucción oral (*śabda*) por parte de un maestro versado en las Escrituras; el estudio de las Escrituras (*adhyayana*) bajo su supervisión, y el razonamiento (*ūha*) que uno hace por sus propios medios. Ciertamente, en la tradición hindú, los Vedas se consideran Escrituras reveladas y son el punto de partida para la reflexión personal y la interpretación del mundo. Esta

fe no consiste en aceptar sin más lo que dicen, sino que requiere del estudiante una actitud de escucha activa y meditar profundamente en su mensaje hasta integrarlo. La diferencia entre estas tres perfecciones depende de la vía de acceso al conocimiento (el maestro, los textos o uno mismo mediante la autoindagación), pero todas ellas forman parte de un mismo concepto genérico que, en el sistema de Patañjali, se denomina *svādhyāya* («estudio») y que es parte integrante del yoga de la acción (*kriyā-yoga*, YS 2.1) y una de las cinco prescripciones individuales (*niyama*, YS 3.32)

A estos tres tipos de estudio, se suman las tres perfecciones que llevan, respectivamente, a la erradicación de las tres clases de sufrimiento (SK 1), según su causa sea interna, externa o sobrenatural. La séptima perfección consiste en rodearse de buenas compañías (*suhṛtprāpti*) –maestros y compañeros– que estimulen nuestro espíritu y con los cuales podamos dialogar sobre lo que hemos aprendido durante el estudio personal. La última y octava perfección es *dāna*: la generosidad, caridad y entrega, que son fruto del amor.

Hasta aquí ha llegado la exposición de las cuatro clases de *pratyaya* (SK 46-50). Entre ellas, solo la perfección (*siddhi*) contribuye a alcanzar la sabiduría y la liberación, mientras que las otras tres (*viparyaya*, *aśakti* y *tuṣṭi*) son obstáculos para el desarrollo de las perfecciones.

Las tres dimensiones de la creación

52

न विना भवैर्लिङ्गं न विना लिङ्गेन भावनिर्वृत्तिः
लिङ्गाख्यो भावाख्यस्तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ॥ ५२ ॥

na vinā bhāvaiḥ liṅgam na vinā liṅgena bhāva-nirvṛttiḥ
liṅga-ākhyaḥ bhāva-ākhyaḥ tasmāt dvi-vidhaḥ pravartate sargaḥ

El cuerpo sutil (*liṅga*) no [puede funcionar] sin las predisposiciones (*bhāva*), y las predisposiciones no pueden funcionar sin el cuerpo sutil. Por esto existe una doble creación (*sarga*), denominada elemental y cognitiva.

Existen dos creaciones (*sarga*): la «creación elemental» (*liṅga-sarga*) y la «creación intelectiva» (*bhāva-sarga* o *pratyaya-sarga*).

El término *liṅga* se refiere, en este contexto, al cuerpo sutil (SK 32, 40-42). Este incluye las facultades psíquicas (intelecto, ego, mente y las diez facultades externas) y los elementos sutiles que funcionan de soporte o vehículo (SK 41). Traducimos el término *liṅga-sarga* por «creación elemental», porque se refiere a la dimensión de los elementos (*tattva*) en contraposi-

ción a la «creación intelectiva», que se produce en la dimensión interior de *buddhi*, uno de los 25 principios de la realidad (*cf.* Tabla I).

Por otro lado, traducimos los términos *bhāva-sarga y pratyaya-sarga* como «creación intelectiva» porque abarca todos los patrones psíquicos del intelecto (*buddhi*), que son los ocho *bhāva* (SK 43-45) y las cuatro formas de *pratyaya* (SK 46-51) (*cf.* Tabla III). La creación intelectiva, en contraposición a la elemental, no da lugar a nuevas categorías metafísicas (*tattva*).

Tal vez sea de ayuda entender estas dos creaciones como dos dimensiones de la realidad: la objetiva y la subjetiva, la vertical y la horizontal. Pero ¿cuál sería la relación entre ambas? La primera constituye la estructura esencial de la realidad *de facto*, y la segunda, la energía y los impulsos psíquicos que condicionan, organizan y dan sentido a la primera. Así, por ejemplo, en el individuo, a causa de siete de los ocho *bhāva*, el intelecto se apega al mundo y, por medio de uno de ellos (la sabiduría o *jñāna*), alcanza la liberación espiritual. En términos macrocósmicos, el proceso es el mismo: a causa de la ignorancia metafísica, la materia emana de sí los veintitrés *tattva* manifiestos y, cuando acontece el discernimiento, la materia revierte el proceso, regresa a su estado inmanifiesto y la conciencia se establece en su verdadera naturaleza (SK 44, 45, 63; *cf.* YS 1.3, 2.10, 4.33).

Según los comentaristas, ambas creaciones son interdependientes y complementarias. Esto significa que el cuerpo sutil no podría experimentar si no dispusiera de estructuras psíquicas

donde encajar la experiencia, las cuales, a su vez, se forman como resultado de la experiencia del mundo que ese mismo cuerpo sutil tuvo en el pasado. En otras palabras, como ya decíamos en SK 40-43, los *bhāva* condicionan al cuerpo sutil (*liṅga*) a asumir una forma de existencia corporal sin la cual ellos mismos no dispondrían del sustrato material necesario para funcionar.

A estas dos dimensiones (intelectiva y elemental) se añade una tercera, que en realidad es una prolongación de la segunda: la dimensión de los seres (*bhautika-sarga*).

53

अष्टविकल्पो दैवस्तैर्यग्योनश्च पञ्चधा भवति
मानुषकश्चैकविधः समासतो भौतिकः सर्गः ॥५३॥

aṣṭa-vikalpaḥ daivaḥ tairyag-yonaḥ ca pañca-dhā bhavati
mānuṣakaḥ ca eka-vidhaḥ samāsataḥ bhautikaḥ sargaḥ

[El mundo] divino se divide en ocho y el animal, en cinco. [El mundo] humano tiene una única especie. Esta es, en breve, la creación de los seres (*bhautikasarga*).

Además de la creación intelectiva y la elemental, hay un tercer tipo de creación o dimensión referida a los diversos modos de existencia corporal (*bhūta*) que puede asumir el cuerpo sutil. Se trata de la creación de los mundos habitados por seres corpóreos (*bhautika*), y se subdivide en tres regiones: superior, intermedia e inferior (*cf.* Tabla III). Veamos con detalle cuáles son, según los comentaristas, estos mundos y sus habitantes.

Las ocho formas de existencia divina o superior son: Brahmā (el Dios creador del universo), Prajāpati (el Señor de las criaturas), Indra (el rey de los dioses), *pitṛ* (los antepasados), *gandharva* (los músicos celestiales), *yakṣa* (los espíritus arbóreos) y dos tipos de demonios (*rakṣasa* y *piśaca*).

Las cinco especies del mundo animal o inferior son: los animales domésticos (*paśu*), los animales salvajes (*mṛga*), las aves (*pakṣin*), los reptiles (*sarīsṛpa*) y los seres inmóviles (*sthāvara*), es decir, el reino vegetal y el mineral. En el mundo humano vive una sola especie, el ser humano.

Podemos relacionar esta clasificación con las tres clases de cuerpos específicos (*viśeṣa*) mencionadas en SK 39: cuerpos sutiles (*sūkṣma*), cuerpos orgánicos (*mātāpitṛja*) y cuerpos toscos (*prabhūta*). Los primeros serían los habitantes del mundo divino, los segundos, los del mundo animal y humano, y los terceros, los del mundo vegetal y mineral.

A continuación se definen los tres mundos, según la perspectiva del *guṇa* que predomina en cada uno de ellos.

54

ऊर्ध्वं सत्त्वविशालस्तमोविशालश्च मूलतः सर्गः
मध्ये रजोविशालो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तः ॥ ५४ ॥

ūrdhvam sattva-viśālaḥ tamas viśālaḥ ca mūlataḥ sargaḥ
madhye rajas viśalaḥ brahma-ādi-stamba-paryantaḥ

La creación superior es abundante en *sattva*, y la creación inferior, en *tamas*. En el mundo intermedio predomina *rajas*. [Esta es toda la creación], desde Brahmā hasta una brizna de hierba.

Esta estrofa describe la constitución gúnica de los mundos que forman el universo y los seres que lo habitan. Los tres *guṇa* están presentes en todos los mundos, pero en cada uno de ellos predomina un *guṇa*.

Las regiones superiores constituyen el mundo divino (*daiva*, SK 53) y son Bhuvas, Svar, Mahar, Jana, Tapas y Satya (SK 44). En ellas predomina el *guṇa sattva* y, por tanto, el placer, la conciencia y la felicidad.

En la Tierra o Bhūrloka habitan los seres humanos (*mānuṣaka*, SK 53), en los que predomina el *guṇa rajas* y, por tanto, la actividad y el sufrimiento. Aquí viven también las especies animales, vegetales y minerales (*tairyagyona*, SK 53), en las que predomina el *guṇa tamas* y, en consecuencia, la inconsciencia y la inercia.

Una vez descrita la creación –desde el ser más elevado, Brahmā, hasta una brizna de hierba–, la siguiente estrofa afirma que en todos estos mundos el sufrimiento es omnipresente (SK 55). A causa de este sufrimiento y con el objetivo de liberarse, las múltiples conciencias (*puruṣa*), con sus respectivos cuerpos sutiles (*liṅga*), se reencarnan en diversas formas de existencia, condicionados por el *karman* que han acumulado en vidas pasadas e impulsados por sus propias tendencias psíquicas (*bhāva*).

Parte III

La liberación (*kaivalya*)

El sufrimiento (*duḥkha*)

55

तत्र जरामरणकृतं दुःखम्प्राप्नोति चेतनः पुरुषः
लिङ्गस्याविनिवृत्तेस्तस्माद्दुःखं स्वभावेन॥ ५५॥

tatra jarā-maraṇa-kṛtam duḥkham prāpnoti cetanaḥ puruṣaḥ
liṅgasya āvinivṛtteḥ tasmāt duḥkham sva-bhāvena

Ahí [en los tres mundos], el *puruṣa* consciente experimenta el sufrimiento *(duḥkham)* causado por la vejez y la muerte, hasta la destrucción del cuerpo sutil. Por lo tanto, el sufrimiento es la verdadera naturaleza [de la experiencia].

Esta última parte del tratado (SK 55-69) retoma el problema del sufrimiento (SK 1) para abordar la cuestión de la liberación. Las estrofas precedentes, en las que se ha expuesto la estructura y el despliegue del mundo manifiesto, han servido de preludio y base metafísica de la doctrina soteriológica del *sāṃkhya*, que empieza ahora.

Esta *kārikā* nos recuerda, en primer lugar, que el sufrimiento es inherente a la existencia y que está causado por la confusión entre *puruṣa* y *prakṛti*. A escala individual, esta «ignorancia» (*ajñāna*, SK 44) consiste en confundir nuestro ser verdadero

–la conciencia– con el cuerpo sutil y tosco al cual va asociado. Por este motivo, aunque la vejez y la muerte sean atributos de la materia, la conciencia los experimenta como propios. El sufrimiento es una forma de experiencia consciente y esta, por así decir, es el resultado de mezclar los fenómenos físicos y mentales, por un lado, y la conciencia, por el otro. En términos gúnicos, el placer es la experiencia de *sattva*, el sufrimiento es la experiencia de *rajas* y la apatía es la experiencia de *tamas*.

Si es cierto que el sufrimiento es inherente a la existencia, como ha querido demostrar el autor, la conclusión lógica es que el sufrimiento solo puede desaparecer si trascendemos la existencia misma, disolviendo su fundamento, discerniendo y separando los dos principios absolutos –conciencia y materia– que, al confundirse, la han creado. Esto significa que el mismo destello de discernimiento que deshace el lazo entre la materia y la conciencia también desintegra el cuerpo sutil y cualquier tipo de experiencia.

Todo ello implica que la liberación no es un estado de dicha que pueda experimentarse como se experimenta el placer. La conciencia liberada reside en sí misma, más allá del placer, el dolor y cualquier tipo de deseo.

La doble finalidad de la existencia (*puruṣārtha*)

56

इत्येषः प्रकृतिकृतो महदादिविशेषभूतपर्यन्तः
प्रतिपुरुषविमोक्षार्थं स्वार्थ इव परार्थ आरम्भः ॥ ५६ ॥

iti eṣaḥ prakṛti-kṛtaḥ mahat-ādi-viśeṣa-bhūta-paryantaḥ
prati-puruṣa-vimokṣa artham sva-arthaḥ iva para-arthaḥ
ārambhaḥ

Así pues, esta creación, desde el intelecto hasta los elementos específicos, es obra de la *prakṛti* y tiene como objetivo la liberación de cada uno de los *puruṣa*. Actúa en beneficio de otro, como [si lo hiciera] en beneficio propio.

A diferencia del resto de escuelas filosóficas del hinduismo, el *sāṃkhya* considera que la creación del mundo manifiesto –desde el intelecto hasta los elementos toscos– es obra de la propia materia-energía universal, y no de un ente externo a ella.

Las escuelas teístas sostienen que todo lo que existe ha sido creado por un Dios personal (Īśvara), una hipótesis que, en la metafísica dualista del *sāṃkhya*, resulta innecesaria. Las filosofías idealistas, como el *vedānta*, afirman que la concien-

cia (*brahman*) es el fundamento de todas las cosas, a lo que el *sāṃkhya* replica que algo simple como la conciencia pura no puede manifestarse de forma diversa. Finalmente, los materialistas afirman que el mundo no tiene causa ni finalidad, sino que se explica por sí mismo. Si esto fuera cierto, dice el *sāṃkhya*, el mundo, o bien no existiría, o bien habría existido siempre y existiría para siempre.

Ahora bien, aunque la existencia del mundo puede explicarse en términos materiales, la fuerza que impulsa la materia a manifestarse es de tipo espiritual. Como se verá en las próximas estrofas, esta teleología orienta la actividad de la materia hacia el cumplimiento de un doble objetivo para la conciencia: la experiencia y la liberación (*cf.* YS 2.18). Por eso Īśvarakṛṣṇa afirma aquí que: «la creación es en beneficio de otro», aunque parezca que actúa en beneficio propio. Como en el caso del ciego y el cojo (SK 21), la relación entre la conciencia y la materia es simbiótica: la materia se manifiesta, se realiza a sí misma y, al mismo tiempo, satisface «el objetivo del otro», es decir, pone los medios necesarios para que la conciencia se libere.

Ahora bien, si *prakṛti* es inconsciente, ¿cómo puede actuar en beneficio de la conciencia? La siguiente estrofa responde a esta cuestión con una nueva metáfora.

57

वत्सविवृद्धिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञस्य
पुरुषविमोक्षनिमित्तं तथा प्रवृत्तिः प्रधानस्य॥५७॥

vatsa-vivṛddhi-nimittam kṣīrasya yathā pravṛttiḥ ajñasya
puruṣa-vimokṣa-nimittam tathā pravṛttiḥ pradhānasya

De la misma manera que la leche, inconsciente, fluye [de la ubre de la vaca] para nutrir al ternero, así la materia [inconsciente] se manifiesta para liberar la conciencia.

En el mundo hay fenómenos regidos por la voluntad de los individuos y otros que son mecánicos, como por ejemplo todos los procesos fisiológicos que garantizan la supervivencia y la reproducción de los seres vivos. Para el *sāṃkhya*, todos los fenómenos están integrados en la misma dinámica del cosmos. La naturaleza es sabia y no es necesario postular la existencia de un Dios consciente, creador y sustentador del universo. La materia es inconsciente y no actúa intencionalmente, pero su funcionamiento no es arbitrario, tiene un sentido y una finalidad. La materia es *puruṣārtha*, es decir, «tiene su finalidad en la conciencia», que es el mayor de los ideales posibles.

Resumiendo, la cosmología del *sāṃkhya* afirma que la *causa material* del mundo es la materia inmanifiesta (*prakṛti avyakta*), la *causa eficiente* es la conjunción (*saṃyoga*) entre la materia y la conciencia, y la *causa final* es la conciencia (*puruṣārtha*).

58

औत्सुक्यनिवृत्त्यर्थं यथा क्रियासु प्रवर्तते लोकः
पुरुषस्य विमोक्षार्थं प्रवर्तते तद्वदव्यक्तम्॥५८॥

autsukya-nivṛtti-artham yathā kriyāsu pravartate lokaḥ
puruṣasya vimokṣa artham pravartate tad-vad avyaktam

Al igual que una persona actúa para satisfacer un deseo, así la materia inmanifiesta actúa para la liberación de la conciencia.

Los deseos desencadenan acciones orientadas a satisfacerlos, de forma que el objeto del deseo es muchas veces el motor de una acción. De forma análoga, es como si la materia sintiera un deseo inconsciente de satisfacer al *puruṣa*, para ayudarle a descubrir su verdadera naturaleza.

Y así, de igual modo que el deseo y la acción resultante desaparecen cuando se alcanza el objetivo, la actividad de la *prakṛti* se detiene cuando el *puruṣa* se ha liberado. Entonces, se invierte el proceso de manifestación y *prakṛti* se repliega en sí misma, regresando a su estado inmanifiesto originario (*avyakta*). El símil de la bailarina ilustra de forma bella esta dinámica.

La danza de *prakṛti*

59

रण्गस्य दर्शयित्वा निवर्तते नर्तकी यथा नृत्यात्
पुरुषस्य तथात्मानम् प्रकाश्य विनिवर्तते प्रकृतिः ॥५९॥

raṅgasya darśayitvā nivartate nartakī yathā nṛtyāt
puruṣasya tathā ātmānam prakāśya vinivartate prakṛtiḥ

Tal como la bailarina, tras exhibirse al público, se retira [del escenario], así también la materia se repliega una vez se ha dado a conocer a la conciencia.

Este famoso símil compara la materia con una bailarina que sale al escenario para complacer a los espectadores y, una vez finalizada la función, desaparece tras el telón.

En este símil comparativo, el espectáculo de *prakṛti* es la manifestación del mundo, su danza es el despliegue de los veintitrés *tattva*, y la experiencia estética del espectador (*puruṣa*) es el placer y el dolor que experimenta la conciencia al contemplar y experimentar la multiplicidad material.

Esta «experiencia estética» se convierte en la «experiencia mística» de la liberación, en la que el espectador se reconoce a sí mismo como sujeto de la experiencia, como aquella conciencia que observa, inmutable, no solo el objeto de la experiencia, sino también a sí mismo como sujeto de la experiencia. La función de *prakṛti* acaba en el instante de este discernimiento y desemboca en la liberación del *puruṣa* y la desaparición completa y definitiva de los tres tipos de sufrimiento (SK 1).

No obstante, el telón del mundo solamente cae para aquel *puruṣa* que se libera, mientras que el espectáculo de *prakṛti* continúa para el resto de conciencias que todavía ignoran su verdadera naturaleza. El conjunto del universo manifiesto desaparece solo cuando todas las conciencias individualizadas, sin excepción, han alcanzado la liberación.

60

नानाविधैरुपायैरुपकारिण्यनुपकारिणः पुंसः
गुणवत्यगुणस्य सतस्तस्यार्थमपार्थकञ्चरति॥ ६०॥

nānā-vidhaiḥ upāyaiḥ upakāriṇī anupakāriṇaḥ puṃsaḥ
guṇavatī aguṇasya satastasya-artham apārthakam carati

Por diversos medios, la diligente y cualificada [*prakṛti*] lleva a cabo de manera desinteresada el objetivo [de la conciencia], que es un ser sin cualidades. La conciencia no le devuelve nada a cambio.

Esta estrofa utiliza otro símil para explicar la relación simbiótica que existe entre *puruṣa* y *prakṛti*. Como una fiel sirvienta *(upakāriṇī)* colmada de cualidades (*guṇavatī*), la materia ayuda a la conciencia a conseguir su objetivo, sin esperar nada a cambio; y, en efecto, la conciencia, desprovista de cualidades (*aguṇa*), no le responde en ningún sentido (*an-upakārinaḥ*).

Los diversos medios (*upāya*) a través de los cuales la materia sirve a la conciencia son el conjunto de sus productos manifiestos (*tattva*) y las ocho predisposiciones del intelecto (*bhāva*). En efecto, gracias al mundo manifiesto y los siete *bhāva* vinculantes, la conciencia obtiene experiencias y, por medio de la predisposición hacia la sabiduría (*jñāna*), alcanza la liberación.

61

प्रकृतेः सुकुमारतरन्न किञ्चिदस्तीति मे मतिर्भवति
या दृष्टास्मीति पुनर्न दर्शनमुपैति पुरुषस्य॥ ६१॥

prakṛteḥ sukumāra-tara na kiñcid asti iti me matiḥ bhavati
yā dṛṣṭā asmi iti punar na darśanam upaiti puruṣasya

Creo que no existe nada más modesto que la *prakṛti* quien, pensando «he sido vista», nunca más vuelve a exponerse a la mirada del *puruṣa*.

En esta estrofa se sigue comparando a *prakṛti* con una tímida y modesta doncella que, al saberse observada en su desnudez, se esconde avergonzada. Del mismo modo, la materia, al darse cuenta de que *puruṣa* la ha contemplado en su verdadera naturaleza, se repliega en sí misma, como un caracol o una tortuga en su cáscara, y jamás vuelve a manifestarse.

62

तस्मान्न बध्यतेऽद्धा न मुच्यते नापि संसरति कश्चित्
संसरति बध्यते मुच्यते च नानाश्रया प्रकृतिः॥ ६२॥

tasmāt na badhyate addhā na mucyate na api saṃsarati kaścit
saṃsarati badhyate mucyate ca nānā-āśrayā prakṛtiḥ

Por lo tanto, en realidad ningún [*puruṣa*] se esclaviza, se libera ni transmigra. Es *prakṛti*, el sustrato de la multiplicidad, quien trasmigra, se esclaviza y se libera.

Esta estrofa responde a uno de los problemas fundamentales de la doctrina del *sāṃkhya*. Īśvarakṛṣṇa ha afirmado, por un lado, que la conciencia (*puruṣa*) no actúa, no cambia, es inmóvil y omnipresente (SK 11, 19) y, por el otro, que el *puruṣa* transmigra y se libera (SK 18). Si el *karman* y la transmigración, las experiencias de placer y dolor, e incluso la liberación, son fenómenos inscritos en las leyes del tiempo, el espacio y la causalidad, ¿cómo es posible que el *puruṣa*, inmutable, pura y simple conciencia, se reencarne y se libere?

La respuesta que da esta *kārikā* es que, en efecto, la esclavitud, la transmigración y la liberación no son experiencias de

la conciencia (*puruṣa*), sino del cuerpo sutil (*prakṛti*) que, a causa de la ignorancia, se atribuyen erróneamente al *puruṣa*.

Prakṛti es el espacio donde sucede todo esto, es «el sustrato de la multiplicidad» (*nānāśraya*), el fundamento de la diversidad objetiva y subjetiva, es decir, de todo aquello que está implicado en el proceso de transmigración y liberación. El *puruṣa* no puede transmigrar, ni aferrarse ni liberarse, no solo porque es inmóvil, simple, inmutable y sin cualidades (SK 19), sino sobre todo porque, siendo el reverso de la materia, siempre ha estado separado de ella.

La filosofía del *sāṃkhya* permite abordar la realidad desde dos perspectivas: una relativa y otra absoluta. Desde el punto de vista relativo, que es el del ser humano ignorante, el *puruṣa* se muestra como el sujeto que actúa, acumula *karman*, se reencarna y se libera. Desde la perspectiva absoluta, en cambio, todo esto solo puede atribuirse al cuerpo sutil (*liṅga*), que es de naturaleza material (SK 40). Por lo tanto, el contenido de esta estrofa no invalida el de las anteriores, sino que solo efectúa un cambio de perspectiva. Hasta ahora se han expuesto los principios y la estructura de la realidad desde una perspectiva relativa –aunque útil para emprender la práctica espiritual–. A partir de ahora, el texto adopta la perspectiva absoluta que tiene la persona sabia y liberada. Desde ella se pone de manifiesto que la relación entre *puruṣa* y *prakṛti* es aparente y que, por consiguiente, la esclavitud y la liberación también lo son.

A pesar de ello, ha sido necesario recorrer el camino de la ignorancia y detenernos en los rincones de la dimensión material de la realidad –desde lo más tosco a lo más sutil– para darnos cuenta, finalmente, de que la conciencia no pertenece al mundo de *prakṛti* sino que, más bien, es el sentido y la causa final de su existencia.

La sabiduría y la liberación

63

रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः
सैव च पुरुषार्थम्प्रति विमोचयत्येकरूपेण ॥ ६३ ॥

rūpaiḥ saptabhiḥ eva tu badhnāti ātmānam-ātmanā prakṛtiḥ
sa eva ca puruṣa artham prati-vimocayati eka-rūpeṇa

Así pues, es precisamente la materia, mediante sus siete formas, la que se esclaviza a sí misma; y es ella la que, por medio de una forma, libera a cada conciencia individualizada.

Siguiendo el hilo discursivo de la estrofa anterior, el autor insiste en que no es el *puruṣa* sino la misma *prakṛti* la que se esclaviza a sí misma y la que libera la conciencia. En esta estrofa y en la anterior, el término *prakṛti* se utiliza como sinónimo del «cuerpo sutil» y, particularmente, del intelecto (*buddhi*), ya que son las ocho predisposiciones (*bhāva*) las causantes de la esclavitud y la liberación (SK 23, 37).

Las «siete formas» mencionadas (*saptarūpa*, *cf.* SK 63, 65) son los siete *bhāva* que impiden la liberación: virtud, vicio, desapego, pasión, ignorancia, fuerza y debilidad (SK 44-45).

Solo existe una forma del intelecto capaz de liberar, y esta es el octavo *bhāva*: la sabiduría o *jñāna* (SK 45, 64). La sabiduría es el estado más sutil y sátvico de *prakṛti* y el único medio capaz de deshacer el nudo que confunde la mente con la conciencia, causando el sufrimiento. En el *yoga* de Patañjali, la sabiduría recibe el nombre de «intelección discriminativa» (*viveka-khyāti*, YS 2.26) y se describe como el estado puro del intelecto, libre de todas las aflicciones (*kleśa*) y las impresiones subliminales (*saṃskāra*). Entonces, el intelecto purificado es como un espejo liso y limpio, que refleja el *puruṣa* sin distorsiones, como pura luz de la conciencia (*cf.* YS 2.20, 2.26, 4.28).

64

एवन्तत्त्वाभ्यासान्नास्मि न मे नाहमित्यपरिशेषम्
अविपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम्॥ ६४॥

evam tattva-abhyāsāt na asmi na me na aham iti
apariśeṣam
aviparyayāt viśuddham kevalam utpadyate jñānam

Así, del estudio de los principios (*tattvābhyāsa*) surge la sabiduría (*jñāna*) que afirma: «no soy, no es mío, el yo no existe», es completa, libre de error, pura y única.

La sabiduría (*jñāna*) es el conocimiento supremo y tiene un poder transformador. El conocimiento ordinario, adquirido por medio de los tres *pramāṇa* (percepción, inferencia y revelación, SK 4), facilita la relación del individuo con el mundo, pero no conduce a la liberación.

La sabiduría es descrita aquí en términos superlativos: está libre de error (*aviparyaya*), es completa (*apariśeṣa*), pura (*viśuddha*) y única (*kevala*), pero el contenido de este conocimiento se expresa en términos negativos:

1. «no soy» (*na asmi*): yo no soy este cuerpo ni esta mente, no soy el individuo que creía ser; mi verdadera esencia no es ni personal ni material, sino espiritual.
2. «no es mío» (*na me*): dado que no soy, no poseo ni puedo poseer nada.
3. «el yo no existe» (*na aham*): el yo es una mera construcción mental, causada por la confusión de la conciencia con la materia.

¿Cuál es el camino que debemos seguir para obtener la sabiduría? Según el *sāṃkhya* solo hay uno: *tattvābhyāsa*, «la indagación filosófica (*abhyāsa*) de los veinticinco principios de la realidad (*tattva*)», que nos conduce al discernimiento entre conciencia y materia y a la liberación del sufrimiento.

65

तेन निवृत्तप्रसवामर्थवशात् सप्तरूपविनिवृत्ताम्
प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवदवस्थितः स्वच्छः ॥ ६५ ॥

tena nivṛtta-prasavām artha-vaśāt sapta-rūpa-vinivṛttām
prakṛtim paśyati puruṣaḥ prekṣaka-vad avasthitaḥ svaccaḥ

Mediante [la indagación filosófica], el *puruṣa*, como un espectador firme y estable, contempla a *prakṛti* que, estimulada por el [cumplimiento] del objetivo [del *puruṣa*], ha dejado de actuar y ha retirado las siete formas.

Cuando el estudio de los principios de la realidad (*tattvābhyāsa*) converge en el discernimiento entre conciencia y materia, la dinámica de *prakṛti* deja de tener sentido. El poder de la sabiduría apacigua *prakṛti* y hace desaparecer todas sus formas, tanto sus productos manifiestos (la creación elemental) como sus formas cognitivas (la creación intelectiva).

En este estado final, *puruṣa* se limita a contemplar como un espectador inmutable, libre, desapegado, consciente de su verdadera naturaleza. A su vez, *prakṛti*, sabedora de que ha alcanzado su misión, pensando «he sido vista» (SK 66), involuciona siguiendo el proceso inverso a su manifestación, desde los elementos toscos hasta las formas del intelecto, y se repliega a su estado inmanifiesto (*avyakta*), en que los tres *guṇa* están en equilibrio y ya no se manifiesta en ninguna forma.

Este proceso recuerda a la introversión y la absorción progresiva del yogui que describe Patañjali, desde el estado de la mente extrovertida al de la mente contemplativa (YS 3.9). No obstante, mientras que en el *yoga* la absorción de los sentidos (*pratyāhāra*) es un requisito previo natural para la concentración, la meditación y la contemplación (*cf.* YS 2.29), parece que en el *sāṃkhya* el retraimiento de los sentidos y la mente sea el resultado de un destello de discernimiento.

66

दृष्टा मयेत्युपेक्षक एको दृष्टाऽहमित्युपरमत्यन्या
सति संयोगेऽपि तयोः प्रयोजनन्नास्ति सर्गस्य॥ ६६॥

dṛṣṭā mayā iti upekṣakaḥ ekaḥ dṛṣṭā aham iti uparamati anyā
sati saṃyoge api tayoḥ prayojanam na asti sargasya

Uno [*puruṣa*, pensando] «la he visto», pierde el interés.
La otra [*prakṛti*, pensando] «he sido vista», se detiene.
Aun manteniéndose la conjunción (*saṃyoga*) entre ambos,
la creación deja de tener sentido.

Para la escuela no dualista del *vedānta*, el mundo es una ilusión (*māyā*), un velo de ignorancia sin realidad propia. Para el *sāṃkhya*, en cambio, el mundo manifiesto es tan real como la ignorancia, el placer y el sufrimiento, e igualmente reales son la conciencia y la materia. Ahora bien, la creación es solo un aspecto de la realidad, el nombre que atribuimos a la materia en su estado manifiesto.

Para el *sāṃkhya* y el *vedānta*, la ignorancia metafísica es la causa del sufrimiento y el motor de la creación. En el *vedānta*, la creación recibe el nombre de *māyā* y, en el momento de la liberación, se revela como una mera ilusión. Para el *sāṃkhya*, en cambio, cuando la conciencia se libera, *prakṛti* no desaparece, sino que solo cambia de un estado manifiesto a otro inmanifiesto. Esta es la diferencia esencial entre ambas escuelas.

En realidad, *puruṣa* y *prakṛti* están siempre en relación de *saṃyoga*, pero esta «conjunción» se interpreta, desde la ignorancia, como una verdadera unión y, desde la sabiduría, como una relación aparente entre dos principios esencialmente distintos. En el primer caso, la materia se manifiesta, y en el segundo, repliega todas sus formas y regresa al estado inmanifiesto.

67

सम्यग्ज्ञानाधिगमाद् धर्मादीनामकारणप्राप्तौ
तिष्ठति संस्कारवशात् चक्रभ्रमिवद्धृतशरीरः ॥ ६७ ॥

samyak-jñāna adhigamāt dharmādīnām akāraṇa prāptau
tiṣṭhati saṃskāra-vaśāt cakra-bhrami-vad dhṛta-śarīraḥ

Cuando, a causa de la obtención del conocimiento completo, la virtud y las demás [predisposiciones] pierden la eficacia causal, [la conciencia] permanece encarnada, impulsada por las impresiones latentes, como el giro del torno [del alfarero].

El fuego de la sabiduría (*jñāna*) quema el poder de los otros siete *bhāva*, los cuales, como simientes quemadas, pierden su poder causal y su capacidad de esclavizar al *puruṣa* (SK 63). A pesar de ello, este *puruṣa* liberado no abandona el cuerpo inmediatamente, sino que continúa encarnado y en contacto con el mundo manifiesto, por el poder de las impresiones latentes (*saṃskāra*) del pasado.

La doctrina de los ocho *bhāva* está muy vinculada a la doctrina hindú del *karman*, la ley de la retribución moral de las acciones. Los *bhāva* son patrones o tendencias que se han formado a partir de acciones pasadas (*karman*) y que se han almacenado en el intelecto en forma de impresiones latentes (*saṃskāra*). El poder causal de los *bhāva* consiste en determinar las acciones y las experiencias de esta vida, así como las formas de existencia que la conciencia individualizada adquirirá en vidas futuras (SK 42).

Aunque las *Sāṃkhya-kārikā* no hacen referencia al concepto de *karman*, algunos comentaristas recurren a esta doctrina para explicar la doctrina de los *bhāva*. Desde esta perspectiva, la potencia causal de estos patrones del intelecto consiste en su capacidad de producir *karman*.

Según la tradición hindú, hay tres tipos de *karman*, llamados *saṃcitta, prārabdha* y *kriyamāṇa*. El *saṃcitta-karman* es el *karman* de acciones pasadas que todavía no ha empezado a fructificar. El *prārabdha-karman* es el *karman* que ya ha empezado a dar resultados en la vida actual. Finalmente, el *kriyamāṇa-karman* es el que está creando las acciones del presente. El fuego del conocimiento bloquea el *kriyamāṇa-karman* de la persona liberada y, por eso, las acciones que realiza a partir de este momento no generan nuevo *karman*. En esta persona desaparece también el *karman* del pasado (*saṃcitta*), excepto el *prārabdha-karman*, cuyo proceso está irrevocablemente en marcha (*cf.* YS 4.7). Por este motivo, la conciencia permanecerá en el cuerpo hasta que este proceso concluya de forma natural.

El fenómeno del «liberado en vida» se ilustra tradicionalmente con la metáfora de la rueda del alfarero (*cakra-bhrama*):

aunque el alfarero deje de empujarlo, el torno continúa girando un tiempo, por inercia, hasta que se detiene de forma natural. De modo similar, la persona liberada continúa viviendo en su cuerpo por la inercia de las impresiones latentes del pasado (*saṃskāra*), que ya habían empezado a dar fruto (*prarabdha-karman*). El liberado en vida continúa viviendo en su cuerpo, pero sin identificarse con él, y continúa actuando en el mundo, pero sin experimentar placer ni dolor, ya que el karma que genera no es ni bueno ni malo («ni blanco ni negro» *aśuklākṛṣṇa*, YS 4.7) y, por lo tanto, no da fruto. La siguiente estrofa trata sobre la separación del cuerpo, que es la liberación definitiva de la conciencia respecto a la materia.

En el *vedānta*, el primer tipo de liberación recibe el nombre de *jīvanmukti* («liberación en vida»), y el segundo *videhamukti* («liberación sin cuerpo»). En el budismo, los términos equivalentes son *nirvaṇa* y *parinirvaṇa* y, en el caso del *yoga*, *samādhi* y *mahā-samādhi*.

68

प्राप्तेशरीरभेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तौ
ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति॥ ६८॥

prāpte śarīra-bhede carita-arthatvāt pradhāna-vinivṛttau
aikāntikam ātyantikam ubhayam kaivalyam āpnoti

Cuando, a causa de la consecución del objetivo, se consigue la separación del cuerpo, y la materia se detiene, [la conciencia] alcanza la liberación (*kaivalya*), que es absoluta y definitiva.

Cuando todos los *saṃskāra* se han destruido y el último *prārabdha-karman* ha dado su fruto, la conciencia se separa del cuerpo (*prakṛti*) y se establece en el estado de *kaivalya*, que es la liberación definitiva del sufrimiento.

Cuando se ha cumplido la doble razón de ser de *prakṛti* –proporcionar la experiencia y la liberación del *puruṣa*–, esta deja de tener un motivo para manifestarse. A escala individual, esto significa que la naturaleza no creará otro cuerpo destinado a encarnar esta conciencia liberada.

Recordemos que las *Sāṃkhyakārikā* empiezan afirmando que el sufrimiento es inherente a la existencia y que es imposi-

ble erradicarlo de manera absoluta y definitiva con los métodos que tenemos a nuestro alcance. Ahora bien, existe un medio, que es la sabiduría, capaz de llevarnos al estado de *kaivalya*, entendida como la liberación absoluta (*ekāntika*) y definitiva (*ātyantika*) de los tres tipos de sufrimiento (SK 1). Esta *kārikā* nos remite a la primera, en la que se utilizaron los mismos términos pero en su forma negativa (*na-ekānta-atyanta*, SK 1), cerrando, de esta manera, el círculo que había abierto al inicio del tratado.

La liberación que se describe en las estrofas 64-67 es una liberación todavía provisional, un estado de lucidez y desapego en el que la conjunción entre el organismo psicofísico y la conciencia continúa existiendo. La liberación definitiva, que trasciende la anterior, es el estado de aislamiento completo del *puruṣa* (*kaivalya*). En términos macrocósmicos, representa la ruptura definitiva de cualquier tipo de relación entre la materia y la conciencia y, en términos microcósmicos, conlleva el final del ciclo de la transmigración y la separación definitiva entre la conciencia y el cuerpo (*śarīra-bheda*).

Epílogo

Origen de la doctrina y linaje

69

पुरुषार्थज्ञानमिदं गुह्यम्परमर्षिणा समाख्यातम्
स्थित्युत्पत्तिप्रलयाश्चिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम्॥ ६९॥

puruṣa-artha-jñānam idam guhyam parama-ṛṣiṇā
samākhyātam sthiti utpatti-pralayāḥ cintyante yatra bhūtānām

Este conocimiento secreto, que tiene la conciencia como finalidad y que versa sobre la existencia, el nacimiento y la disolución de todos los seres, fue expuesto por el gran sabio [Kapila].

Esta estrofa rinde homenaje a Kapila, el sabio (*ṛṣi*) que, según la leyenda, recibió por revelación esta enseñanza y fundó la tradición del *sāṃkhya*.

Esta doctrina, llamada secreta porque se transmitía de maestro a discípulo, versa sobre «la existencia, el nacimiento y la disolución de todos los seres». Expliquemos con detalle cada uno de estos puntos.

1. La «existencia» (*sthiti*) se refiere a la vida de los seres en el *saṃsāra* y la transmigración del cuerpo sutil impulsado

por la fuerza del *karman* y los *bhāva*. A escala macrocósmica, se refiere en general a la existencia de los dioses, los animales y los hombres en sus respectivos mundos.

2. El «nacimiento» (*utpatti*) se refiere al engendramiento de los seres individuales y, desde el punto de vista macrocósmico, al poder creativo de *prakṛti*.
3. La filosofía del *sāṃkhya* versa también sobre la muerte de los seres, su «disolución» (*pralaya*) en la causa primordial. El preludio de la liberación de la conciencia es la reintegración o disolución de cada *tattva* en su *tattva* precedente, siguiendo el proceso inverso a la manifestación: los elementos toscos se disuelven en los sutiles, los sutiles en los sentidos, estos en el yo, el yo en el intelecto, y este último en la materia inmanifiesta, la causa primordial de todos ellos.

Este proceso involutivo o regresivo coincide con el análisis filosófico de la realidad cognoscible y finaliza con la reducción de toda la realidad a sus dos principios fundamentales: *puruṣa* y *prakṛti*. Esto es lo que Patañjali denomina en su tratado «regresión, involución o reabsorción» (*pratiprasava*, YS 2.10, 4.33) de la mente en su causa material primera.

Esta «reabsorción» de *prakṛti* se produce, una vez más, tanto a escala microcósmica o individual como macrocósmica o universal. En la mente del individuo, el repliegue de la materia implica, en primer lugar, el desapego de los sentidos respecto de sus objetos («abstracción sensorial», *pratyāhāra*, YS 2.54),

que fomenta el estado de quietud mental y contentamiento. Entonces, la mente cambia su foco de atención del mundo exterior hacia el interior, en un proceso gradual de concentración, meditación y contemplación (*saṃyama*, YS 3.4ss) que va purificando la mente hasta que es capaz de discernir la conciencia subyacente a toda experiencia.

A escala macrocósmica, este mismo repliegue de *prakṛti* podría imaginarse como la reabsorción de toda la materia-energía del universo en su origen, y tiene como consecuencia el final de un ciclo cósmico.

70

एतत्पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ
आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृतन्तन्त्रम्॥ ७०॥

etat pavitram agryam muniḥ āsuraye anukampayā pradadau
Āsuriḥ api pañcaśikhāya tena ca bahudhā kṛtam tantram

El sabio [Kapila], movido por la compasión, transmitió a Āsuri esta doctrina pura y suprema. A su vez, Āsuri la transmitió a Pañcaśikha, quien la expuso ampliamente.

La doctrina del *sāṃkhya* llegó a Īśvarakṛṣṇa a través del sistema tradicional de transmisión oral de maestro a discípulo. Esta escuela fue fundada por el sabio Kapila quien, según cuenta la leyenda, recibió esta doctrina por revelación divina. Kapila la transmitió a Āsuri, quien a su vez la transmitió a Pañcaśikha. Este último difundió la enseñanza entre sus discípulos y redactó un extenso tratado titulado *Ṣaṣṭitantra* (SK 72), actualmente perdido.

Todo parece indicar que Īśvarakṛṣṇa estudió este tratado y, con el objetivo de facilitar su comprensión y defender el *sāṃkhya* de las escuelas contrincantes, lo resumió por escrito en las *Sāṃkhyakārikā*.

Según los comentaristas, se considera que esta doctrina (*tantra*) es pura, porque purifica la mente de las causas del sufrimiento, y es suprema, porque abarca el conocimiento completo de la realidad que es necesario para alcanzar la liberación.

71

शिष्यपरम्परयाऽऽगतमीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः
संक्षिप्तमार्यमतिना सम्यग्विज्ञाय सिद्धान्तम्॥ ७१ ॥

śiṣya-paramparayāḥ āgatam īśvarakṛṣṇena ca etat āryābhiḥ
saṃkṣiptam ārya-matinā samyak-vijñāya siddhāntam

Esta doctrina, a través de una sucesión de discípulos, llegó a Īśvarakṛṣṇa, el de mente noble, quien, tras comprenderla en profundidad, la resumió en el metro *āryā*.

En la sucesión de los discípulos del linaje de Kapila, los comentaristas citan, además de a Āsuri y Pañcaśikha, a Gārgya, Vindhyavāsa, Ulūka, Vārṣanganya, Khūkacañcali, Bhārgava, Vālmīki y Hārīta, entre otros, hasta llegar al mismo Īśvarakṛṣṇa.

Las *Sāṃkhyakārikā* son, pues, un compendio de la doctrina *sāṃkhya* que se encontraba expuesta en un texto anterior, el *Ṣaṣṭitantra* (SK 72), que lamentablemente no se ha conservado. *Las estrofas del Sāṃkhya* son un resumen breve pero completo, ya que exponen todos los puntos esenciales de esta filosofía. Además de este vínculo directo del autor con la tradición de Kapila, el carácter sistemático y fácil de memorizar de esta obra la convirtió en el manual de referencia principal de la escuela *sāṃkhya*.

72

सप्तत्यां किल येऽर्थास्तेऽर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितन्त्रस्य
आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चापि ॥ ७२ ॥

saptatyām kila ye arthāḥ te arthāḥ kṛtsnasya ṣaṣṭitantrasya ākhyāyikā-virahitāḥ para-vāda-vivarjitāḥ ca api

Todos los temas del *Ṣaṣṭitantra* están incluidos en este «compendio de setenta», omitiendo los relatos ilustrativos y las objeciones.

Las *Sāṃkhyakārikā* son un resumen de un tratado más antiguo titulado *Ṣaṣṭitantra* («la doctrina de los sesenta» temas), atribuido a Pañcaśikha. En esta estrofa, el autor se refiere a su propia obra como *Saptati* «compendio de setenta» (*kārikā*). La hipótesis de que el tratado originario de Īśvarakṛṣṇa contenía setenta estrofas se basa en este título y también en el hecho de que su versión china, la más antigua, se titula *Suvarṇasaptati* («las setenta doradas»).

En esta estrofa, el autor explica que las *Sāṃkhyakārikā* exponen las mismas cuestiones que trataba el *Ṣaṣṭitantra*, es decir, los sesenta temas fundamentales de la doctrina, pero de manera sucinta y excluyendo las parábolas y las alusiones a las objeciones procedentes de las otras escuelas. Este tratado no se ha conservado, pero se estima que la fecha de redacción estaría comprendida entre el 100 a.C. y el 200 d.C. Sin embargo, también es posible que el término *ṣaṣṭi-tantra* no se refiera a ningún texto en particular, sino a la transmisión oral de la doctrina del *sāṃkhya*.

Según los comentaristas, los sesenta temas del *Ṣaṣṭitantra* se refieren a las cincuenta formas del intelecto (*pratyaya*): los cinco tipos de ignorancia (*viparyaya*), los nueve tipos de complacencia (*tuṣṭi*), las veintiocho discapacidades (*aśakti*) y las ocho perfecciones (*siddhi*) (SK 46-51).

A estos cincuenta temas se añaden los diez temas principales (*maulika-artha*) del sistema, que son, según Vācaspati Miśra: en lo que se refiere a *prakṛti*, su singularidad (SK 15), objetividad (SK 15) y subordinación (SK 17); en lo que se refiere a *puruṣa*, su distinción (SK 11), pluralidad (SK 18) y pasividad; respecto a ambos, su existencia (SK 14), unión (SK 21) y disyunción (SK 68), y, finalmente, respecto a los productos materiales, su carácter transitorio.

Tabla I.
Los 25 principios (*tattva*) de la realidad

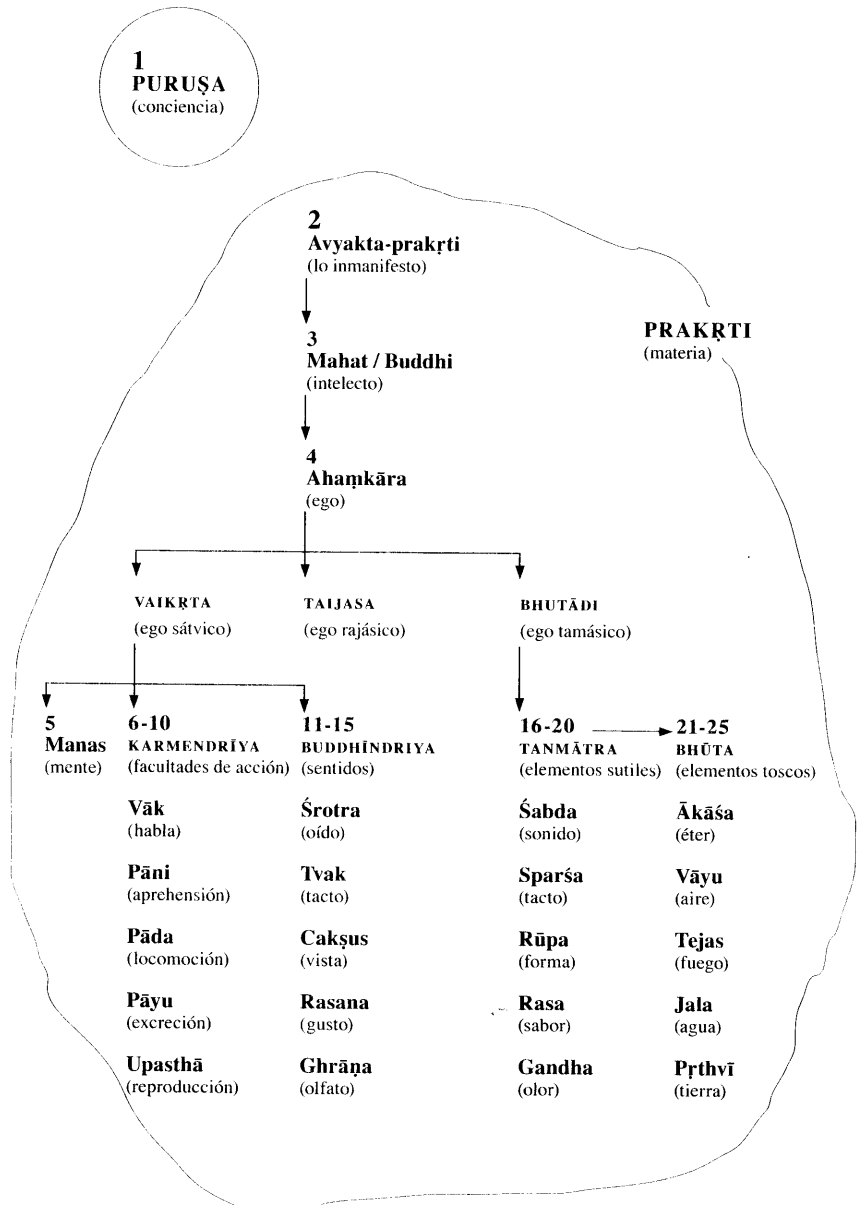


Tabla II.
El cuerpo sutil (*liṅga*)

Tabla III.
Las tres creaciones (*sarga*)

creación elemental (*prakṛti*)	creación intelectiva (*buddhi*)			creación de los seres (*bhūta*)		
				bhautika-sarga (SK 53-54)		
tattva-sarga (SK 22)	*bhāva-sarga* (SK 23, 44-45)	*pratyaya-sarga* (SK 46-51)	*seres* (SK 53)	*cuerpos* (SK 39)	*regiones* (SK 54)
avyakta (materia inmanifiesta)	**dharma** (virtud)	**viparyaya** (ignorancia)	**daiva** (divinos)	**sūkṣma** (sutiles)	**ūrdhva** (superiores)
buddhi (intelecto)	**adharma** (vicio)	**tuṣṭi** (complacencia)			
ahaṃkāra (ego)	**jñāna** (sabiduría)	**aśakti** (incapacidad)			
manas (mente)	**viparyaya** (ignorancia)	**siddhi** (perfección)	**mānuśaka** (humanos)	**mātāpitṛjā** (orgánicos)	**madhya** (intermedia)
buddhīndriya (sentidos)	**vairaṃgya** (desapego)				
karmendrīya (facultades de acción)	**rāga** (apego)		**tairyagyona** (animales)	**prabhūta** (inertes)	**mūlata** (inferiores)
tanmātra (elementos sutiles)	**aiśvarya** (poder)				
bhūta (elementos toscos)	**anaiśvarya** (debilidad)				

Glosario de términos sánscritos

Este glosario incluye los términos sánscritos filosóficos más importantes de las *Sāṃkhyakārikā*, ordenados alfabéticamente y citados en su raíz temática (sin declinar). Por ejemplo:

tattva [64] «eso-idad», entidad, principio...

A la derecha del término, se indica entre corchetes [64] el número (o números) de estrofa (*kārikā*) en los que aparece el término en cuestión. A continuación, se mencionan una o más posibles traducciones al castellano del término. En algunos casos (cuando se considera aclaratorio), la traducción va precedida de la traducción literal entrecomillada o la raíz verbal de la que procede la palabra. A menudo, la traducción se complementa con comentarios explicativos, basados en las *Sāṃkhyakārikā*. Los términos compuestos aparecen dentro de la misma entrada del término simple, precedidos de un asterisco. Por ejemplo:

tattva [64] «eso-idad», entidad, principio... ***tattvābhyāsa** [64] estudio de los principios.

Cuando un mismo término se utiliza en el texto en varias acepciones, estas aparecen numeradas y separadas por punto y coma (**1.** ...; **2.** ...). Por ejemplo:

dṛṣṭa 1. [61,66] visible, perceptible; **2.** [4,5] percepción.

Cuando la definición incluye términos que tienen su propia entrada en el glosario, se consideran remisiones internas y se indican mediante la negrita. Así, por ejemplo:

vyakta [2,10,11] lo manifiesto, la materia o **prakṛti** en su estado manifiesto.

Este glosario también incluye algunas raíces verbales (precedidas del signo √) con su significado y la mención de algunos términos derivados de ella.

adharma [44] vicio, comportamiento inmoral; uno de los ocho **bhāva** del intelecto, de naturaleza tamásica, por el cual se desciende a planos inferiores.

ahaṃkāra [22,24,25] «el hacedor del yo», yo, ego, sentido del yo, egoidad, falso yo. Nombre de uno de los veinticinco **tattva**. El yo se genera a causa de la confusión entre el intelecto (**buddhi**) y la conciencia (**puruṣa**) y de él emerge una doble creación: por un lado, el aparato perceptivo (los sentidos, las facultades de acción y la mente) y, por el otro, el mundo objetivo fundado en los cinco elementos sutiles. La función psíquica del yo es la autoafirmación y la organización de la experiencia subjetiva en torno a un centro virtual, con el fin de evitar la dispersión de los datos sensoriales. Sin embargo, esta función construye una percepción sesgada de la realidad que es responsable del sufrimiento y del vacío existencial.

aiśvarya [23,45] poder, soberanía, señorío, uno de los ocho **bhāva** del intelecto, de naturaleza sátvica, por el cual desaparecen los obstáculos.

ākāśa éter, espacio; uno de los cinco elementos toscos (**bhūta**) y uno de los veinticinco **tattva**.

antaḥ-karaṇa [33,35] órgano interno. Incluye la mente (**manas**), el yo (**ahaṃkāra**) y el intelecto (**buddhi**). En todo proceso de conocimiento, el órgano interno elabora la información que previamente han captado los sentidos. Es como si los sentidos fueran puertas que comunican el mundo exterior con el interior, y como si el órgano interno fuera el portero que recibe los datos, los filtra y los elabora (*véase* **karaṇa**).

anu√mā- «inferir». **anumāna** [4,6] inferencia (*véase* **anumāna).**

anu√śru- «oír, escuchar repetidamente», **ānuśravika** [2] revelado.

anumāna [4-6] (de la raíz **anu√mā** «medir después») «conocimiento subsiguiente», silogismo, inferencia. Uno de los tres medios de conocimiento válido (**pramāṇa**) reconocidos por el *sāṃkhya*. La inferencia se basa en una percepción y una ley universal y es de tres tipos: a) inferencia del efecto a partir de la causa; b) inferencia de la causa a partir del efecto, y c) inferencia por analogía. La inferencia por analogía nos permite inferir la existencia de objetos imperceptibles, como la materia primordial (**prakṛti**) y la conciencia (**puruṣa**). El conocimiento analógico parte de verdades del mundo perceptible y las proyecta a la esfera suprasensible, estableciendo correlaciones o analogías.

ānuśravika [2] (adjetivo de la raíz **anu√śru-** «oír, escuchar repetidamente») de acuerdo con o relativo a «lo escuchado», es decir, lo revelado. Se refiere a los sacrificios y rituales prescritos en los Vedas que, según el *sāṃkhya*, son útiles pero impuros, porque implican algún tipo de violencia; transitorios, porque el cielo que prometen no es eterno, y relativos, porque dependen del objetivo y de la posición socioeconómica del individuo que los realiza. Superior a ellos es la sabiduría (**vijñāna**).

apavarga [44] liberación, *véase* **kaivalya**.

āptāgama [6] testimonio verbal, *véase* **āptavacana.**

āptavacana [4,5] testimonio verbal. Uno de los tres medios de conocimiento válido (**pramāṇa**) reconocidos por el *sāṃkhya*. El testimonio verbal (también llamado *āptaśruti* o **āptāgama**) es la afirmación digna de confianza, aquellas palabras oídas o reveladas sobre realidades que están más allá de la percepción y de la razón. Se refiere especialmente a las escrituras védicas y a las palabras de las personas sabias y dignas de confianza.

artha 1. [12,13] finalidad, objetivo, propósito, función, sentido; **2.** [72] tema; **3.** objeto del conocimiento. *Véase* **puruṣārtha** «la finalidad del *puruṣa*». ***parārtha** [17,56] para otro; en beneficio de otro, dependiente. ***svārtha** [56] «para uno mismo», autónomo, independiente.

āryā [71] «noble»; nombre de uno de los metros de la literatura sánscrita, que es precisamente el empleado en las *Sāṃkhyakārikā*. ***ārya-matin** [71] de mente noble, epíteto de Īśvarakṛṣṇa, el autor de las *Sāṃkhyakārikā*.

aśakti [49] incapacidad, uno de los cuatro grupos de la creación cognitiva (**pratyaya-sarga**), siendo los otros **viparyaya**, **tuṣṭi** y **siddhi**. Son defectos o disfunciones de los procesos psíquicos y constituyen un obstáculo para el desarrollo espiritual.

āśraya [12,16,41] soporte, sustrato, referido al soporte físico del cuerpo sutil. ***nānāśraya** [62] sustrato de la multiplicidad, referido a **prakṛti**. ***nir-āśraya** [41] sin sustrato.

Āsuri [70] Āsuri, nombre de un maestro de la escuela *sāṃkhya*, discípulo directo de Kapila.

aviśeṣa [34,38,41] genérico, no específico, indiscernible, no perceptivo; en su uso colectivo, especialmente referido a los elementos sutiles o **tanmātra**.

avyakta [2,10,14,16,58] lo inmanifiesto, estado inmanifiesto de la materia o **prakṛti**, la causa primordial del mundo manifiesto.

bandha [44] «lazo, nudo», esclavitud, estado de confusión de la conciencia y la materia, como opuesto a **kaivalya**, que es la liberación de esta atadura.

bhautika-sarga [53,54] creación tosca o de los seres. Uno de los tres tipos de creación, siendo las otras **liṅga-sarga** y **pratyaya-sarga**. Se divide en el mundo divino o superior (de ocho tipos y en el que predomina **sattva**), el mundo animal o inferior (de cinco tipos y en el que predomina **tamas**) y el mundo humano o intermedio (que tiene una única especie y en el que predomina **rajas**).

bhāva «naturaleza, modo de existencia, estado de ser, característica». **1.** [17] existencia; **2.** [23,40,43,52] predisposición, tendencia o forma del intelecto. En su uso colectivo, se refiere a las ocho formas o tendencias innatas del intelecto que guían la trayectoria de cada ser vivo en la vida actual y determinan las condiciones de sus próximas reencarnaciones. Se clasifican en dos subgrupos, según predomine, en el intelecto, el **guṇa sattva** o bien el **guṇa tamas**. Las formas sátvicas del intelecto son la virtud (**dharma**), la sabiduría (**jñāna**), el desapego (**virāga**) y la soberanía (**aiśvarya**). Del intelecto tamásico surgen las formas contrarias. ***bhāva-sarga** [52] creación intelectiva. Está formada por los ocho **bhāva** y sus consecuencias, *véase* **pratyaya-sarga**.

bhūta 1. [22,38,56] (pl) elementos toscos. Nombre genérico que agrupa cinco de los veinticinco **tattva**, productos de los cinco elementos sutiles (**tanmātra**). También reciben el nombre de *mahā-bhūta* («grandes elementos»). Los cinco elementos toscos son: el espacio (**ākāśa**), el aire (**vāyu**), el fuego (**tejas**), el agua (**jala**) y la tierra (**pṛthvī**), los cuales, combinándose entre sí, forman el mundo sensible físico. Los *bhūta* se denominan también «específicos» (**viśeṣa**) porque, a diferencia de los elementos sutiles, en ellos las cualidades gúnicas sí son perceptibles; **2.** [69] ser, criatura. ***Bhūtādi** [25] «el origen de los elementos», nombre del ego tamásico.

buddhi [23,35,37,49] intelecto, mente superior, intuición, voluntad. Es uno de los veinticinco **tattva.** En términos macrocósmicos, es el intelecto cósmico (**mahat**), el primer producto de la materia. En términos psicológicos o microcósmicos, se define como la voluntad, la visión intuitiva y la función determinativa que concluye el proceso del conocimiento. El intelecto es el órgano que recibe la información de los sentidos, la mente y el yo; luego sintetiza estos datos y presenta esa información a la conciencia. Además de esta capacidad sintética y determinativa, el intelecto es el espacio de conjunción (**saṃyoga**) y mediación entre la conciencia y la materia. Funciona como un espejo que refleja la luz de la conciencia, a la vez que permite el discernimiento entre ambos. El intelecto tiene ocho formas innatas o predisposiciones (**bhāva**). ***buddhīndriya** [26,28,34] sentidos de percepción, *véase* **buddhīndriya**.

buddhīndriya [26,28,34] (pl.) facultades de percepción, sentidos. Nombre genérico que agrupa cinco de los veinticinco **tattva.** Los cinco sentidos son: la vista (**cakṣus**), el oído (**śrotra**), el olfato (**ghrāṇa**), el gusto (**rasana**) y el tacto (**tvak**). Tienen por objeto los cinco elementos sutiles (**tanmātra**). La función de los sentidos es captar las cualidades esenciales de los objetos. Esta aprehensión es indeterminada y disgregada, pero proporciona a los órganos internos (la mente, el yo y el intelecto) la materia bruta con la que estos construyen luego el conocimiento.

√bhuj «experimentar, gozar, disfrutar». **bogha** [YS 3.36] conocimiento ordinario que resulta de la identificación entre la mente y la

conciencia. **bhoktṛ** [17] sujeto de la experiencia, experimentador. **nirupabhoga** [40] sin experiencia, insensible, referido al *puruṣa*. **upabhoga** [37] experiencia, como causa teleológica del mundo.

cakṣus [26] ojo, vista, uno de los cinco sentidos (**buddhīndriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. El objeto de la vista es la forma (**rūpa**).

cetana [55] consciente, conciencia, aplicado a **puruṣa**. ***a-cetana** [20] inconsciente, sin conciencia. ***cetanā-vat** [20] «dotado de conciencia», consciente.

dharma [23,43] virtud, uno de los ocho **bhāva** del intelecto, de naturaleza sátvica, por el cual se asciende a planos superiores. ***dhārmādi** [43,67] la virtud y el resto, referido a las ocho predisposiciones del intelecto o **bhāva**.

√dṛś- «ver». **darśana** [61] mirada, visión, vista; [21] contemplación. **dṛṣṭa** [1,2,4,5,30,61,66] visto, *véase* **dṛṣṭa**. **draṣṭatva** [19] el hecho de ser un espectador.

dṛṣṭa (participio pasado de la raíz **√dṛś-** «ver») **1.** [61,66] visible, perceptible; **2.** [1,2] medios al alcance, comunes, para combatir el sufrimiento, como por ejemplo la medicina, los placeres de la vida, la ética, la política, la magia, etc.; **3.** [4,5] percepción. Uno de los tres medios de conocimiento válidos (**pramāṇa**) reconocidos por el *sāṃkhya*. La percepción es el conocimiento determinativo y empieza con el contacto directo de los sentidos con sus objetos. Es el medio de conocimiento fundamental, pues los otros dos **pramāṇa** parten siempre de una percepción; **4.** [30] «lo visto», el polo objetivo de la experiencia y el conocimiento. En el *sāṃkhya*, se refiere a la naturaleza manifiesta (**prakṛti**).

duḥkha [1,55] sufrimiento, malestar, experiencia del dolor. La cosmovisión india (compartida por el hinduismo y el budismo) considera que el sufrimiento es inherente a la existencia (**saṃsāra**), la cual está determinada por la finitud, la enfermedad, la vejez y la muerte. En este sentido, el sufrimiento es la esencia de la experiencia espacio-temporal, en cualquiera de sus formas, y persiste hasta la destrucción del cuerpo sutil. La causa del sufrimiento es la ignorancia (**viparyaya, ajñāna**) de nuestra verdadera naturaleza y, en consecuencia, la única vía para erradicarlo de forma absoluta y definitiva es la sabiduría (**jñāna**). ***duḥkha-traya** [1] los tres tipos de sufrimiento. Existen tres tipos de sufrimiento: el causado por factores externos, el causado por factores internos y el causado por factores sobrenaturales. ***duḥkha-vighāta** [51] erradicación del sufrimiento.

eka [53,63,66] uno; único, referido a **puruṣa**. ***an-eka** [10] múltiple, diverso, referido a **prakṛti**.

gandha olor; uno de los cinco elementos sutiles (**tanmātra**) y uno de los veinticinco **tattva**. Es el objeto del olfato (**ghrāṇa**).

ghrāṇa [26] olfato, uno de los cinco sentidos (**buddhīndriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. El objeto del olfato es el olor (**gandha**).

guṇa [12-14,16,18,20,27,35,60] cualidad, *guṇa*; cualidades o constituyentes de la materia (**prakṛti**); son tres, inseparables y entrelazados como los hilos de una trama. Reciben los nombres de **sattva**, **rajas** y **tamas.** Sus naturalezas son, respectivamente, el placer, el dolor y la ofuscación, y sus finalidades, iluminar, actuar y obstruir. Sus funciones son suprimirse, soportarse, producirse y unirse mutuamente. Trabajan conjuntamente para llevar

a cabo un objetivo común, que es la experiencia y la liberación del **puruṣa** (véase **puruṣārtha**). ***a-guṇa** [60] desprovisto de los *guṇa*, referido al **puruṣa**. ***guṇa-pariṇama** [27] modificación de los *guṇa*. ***guṇa-vatī** [60] provisto de cualidades. ***trai-guṇya** [14,18] constitución trigúnica, que aplica a la materia o **prakṛti** y a todos sus productos. ***tri-guṇa** [11,17] constituido por los tres *guṇa*; una de las cualidades de la materia (*prakṛti*).

indriya [26,27,49] potencia, facultad, sentido. Son las facultades que captan las cualidades de los objetos. Son once, diez externas y una interna. Las diez facultades externas (porque nos ponen en contacto con el mundo externo) son: los cinco sentidos (**buddhīndriya**) y las cinco facultades de acción (**karmendriya**). El sentido interno es la mente (**manas**), que tiene la capacidad y función de percibir el mundo interno. ***atīndriya** [6] «más allá de los sentidos», objetos suprasensibles. ***indriya-ghāta** [7] mal funcionamiento de los sentidos; es una de las razones por las que algo existente puede no ser percibido.

Īśvarakṛṣṇa [71] nombre propio del autor de las *Sāṃkhyakārikā*.

jala agua; uno de los cinco elementos toscos (**bhūta**) y uno de los veinticinco **tattva**.

√jña- «conocer». **ajña** [57] inconsciente. **jña** [2] conocedor, conciencia, **puruṣa**. **jñāna** [13,44,64,67,69] sabiduría, *véase* **jñāna**. **jijñāsā** [2] deseo de conocer.

jñāna [23,44,63,64] sabiduría, uno de los ocho **bhāva** o predisposiciones del intelecto. La sabiduría es el estado más sutil y sátvico de **prakṛti**, es completa, libre de error, pura y única, y es el único medio capaz de deshacer el nudo que confunde la mente con la conciencia, causando el sufrimiento. Por la sabiduría se afirma «no soy, no es mío, el yo no existe».

kaivalya [17,19,21,64,68] «aislamiento», derivado de *kevala* («único, solo, aislado»); liberación del espíritu, meta final de la práctica espiritual, separación de la conciencia respecto de la materia, en el *sāṃkhya* también recibe el nombre de **apavarga**.

karaṇa [18,29,31,32,33,35,43,47] **1.** instrumento, órgano, facultad; **2.** órgano psíquico o cognitivo. Como nombre colectivo, designa toda la psique, es decir, tanto la dimensión mental como la emocional del individuo, y es aquello que caracteriza e individualiza a cada persona y a cada ser vivo. La psique está integrada por las trece facultades: los cinco sentidos, las cinco facultades de acción, la mente, el yo y el intelecto Tiene una dimensión interna y otra externa. La interna (**antaḥ-karaṇa**) incluye la mente (**manas**), el yo (**ahaṃkāra**) y el intelecto (**buddhi**), mientras que la externa integra las cinco facultades de percepción (**buddhīndriya**) y las cinco facultades de acción (**karmendriya**) (*véase* Tabla II).

karmendriya [26,28] (pl) facultades de acción. Nombre genérico que agrupa cinco de los veinticinco **tattva**. Las facultades de acción son el habla (**vāk**), la manipulación (**pāṇi**), la locomoción (**pāda**), la excreción (**pāyu**) y la reproducción (**upasthā**).

√kṛ- «hacer». **kāraṇa** [9,14,16] causa. **kartṛ** [20] el que actúa. **kārya** [8,9,14,15,32] efecto, objeto. **kriyā** [58] acción. **kṛta** [55,56] causado, obrado, hecho.

liṅga 1. [5] signo inferencial, el término medio de un silogismo, en relación a los términos mayor y menor, que son los «portadores del *liṅga*» (*liṅgin*); **2.** [40-42,52,55] cuerpo sutil (también llamado

liṅga-śarīra, **sūkṣma** o *sūkṣma-śarīra*). Desde una perspectiva microcósmica, se refiere al cuerpo sutil de cada uno de los seres. Es la dimensión intangible de la persona, y está constituido por el triple órgano cognitivo (**karaṇa**) y una combinación particular de elementos sutiles (**tanmātra**) que le sirve de soporte. Preexiste antes del nacimiento y perdura después de la muerte del cuerpo tosco. Al no ser físico sino energético, el cuerpo sutil es capaz de transmigrar y se reencarna indefinidamente de cuerpo en cuerpo hasta que alcanza la liberación. Está formado por el intelecto, la mente, el ego, las diez facultades y los elementos sutiles y está habitado por las ocho predisposiciones del intelecto (**bhāva**); **3.** [10,20] materia manifiesta. Desde una perspectiva macrocósmica, equivale al universo manifiesto; **4.** [22] creación elemental, también llamada **liṅga-sarga** o **tattva-sarga**, *véase* Tabla I.

liṅga-sarga [52] creación elemental u ontológica (también llamada **tattva-sarga**). Es uno de los tres tipos o dimensiones de la creación, siendo las otras **bhautika-sarga** y **pratyaya-sarga**. Consiste en el despliegue de la **prakṛti** en los veinticinco principios ontológicos de la realidad (**tattva**).

mahat [3,22] «el grande», intelecto cósmico. En las *Upaniṣad*, se refiere al primer principio de la creación y aquí debe entenderse como el equivalente macrocósmico del intelecto individual (**buddhi**). ***mahad-ādi** [3,8,40,56] el intelecto, etc., el intelecto y el resto, es decir, el conjunto de los veintitrés **tattva** manifiestos.

manas [7,27] mente. Es una de las facultades psíquicas, junto con el yo (**ahaṃkāra**) y el intelecto (**buddhi**), y uno de los veinticinco **tattva.** La mente es la función de la psique que duda, analiza, conceptualiza y delibera. Es también el lugar de las emociones y de la memoria. Se considera el sentido (**indriya**) interno, porque percibe los objetos psíquicos. La mente tiene una doble naturaleza: cognitiva, porque elabora los datos proporcionados por los sentidos, y activa, porque impulsa y coordina las facultades de acción. Su función cognitiva consiste en adquirir la forma de los objetos que percibe mutando su propia constitución gúnica amoldándose a la de dichos objetos.

nitya eterno, infinito, aplicable a los dos principios fundamentales de la realidad, **puruṣa** y **prakṛti**. ***a-nitya** [10] transitorio, finito, aplicable a los productos manifiestos de **prakṛti.**

pāda [26] «pie», locomoción, una de las cinco facultades de acción (**karmendriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. Su función es el desplazamiento (*viharaṇa*).

pāṇi [26] «mano», manipulación, una de las cinco facultades de acción (**karmendriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. Su función es la aprehensión (*adāna*).

Pañcaśikha [70] nombre propio de un maestro de la escuela *sāṃkhya*, discípulo de Āsuri.

pariṇāma [16] modificación, transformación, evolución, cambio. Es el comportamiento natural de la **prakṛti**.

pāyu [26] «ano», excreción, una de las cinco facultades de acción (**karmendriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. Su función es la evacuación (*utsarga*).

pra√kṛ- «producir, hacer, realizar, crear». **prakṛti** [38,22,42,50,56, 59,61-63,65] «creadora, productora», materia primordial, *véase* **prakṛti**.

pra√mā- «conocer». **pramāṇa** (pl) medios de conocimiento válido (*véase* **pramāṇa**). **prameya** [4,6] objeto de conocimiento.

pradhāna [11,21,37,57,68] «la principal»; otro nombre para la materia (**prakṛti**) inmanifiesta (**avyakta**).

prakāśa [12] iluminación, conocimiento. ***prakāśaka** [13] luminoso.***prakāśa-kara** [32] acción de iluminar, referido a los órganos cognitivos que iluminan los objetos del conocimiento.

prakṛti (de la raíz **pra-√kṛ,** «producir, hacer, realizar») **1.** [3] productor, cualidad de algunos de los productos de la materia, que son capaces de engendrar de sí nuevos principios; **2.** [8,22,42,56,59,61-63,65] *prakṛti*, materia, naturaleza primordial. La materia es uno de los dos principios últimos de la realidad, siendo el otro la conciencia o **puruṣa**. Es trigúnica, es decir, está constituida por las tres cualidades básicas (**guṇa**). Carece de conciencia y es el polo objetivo de la realidad, el substrato material de todo el universo. Mediante la dinámica de los tres *guṇa*, está en constante mutación interna. El Sāmkhya distingue entre el aspecto inmanifiesto de la materia (**avyakta**) y su aspecto manifiesto (**vyakta**). **3.** [50] naturaleza, dicho de una de las nueve complacencias (**tuṣṭi**). ***mūla-prakṛti** [3] «materia-raíz», materia primordial no manifiesta, la causa primera del universo manifiesto. ***prakṛtika** [43] natural. ***prakṛti-laya** [45,69] disolución en la materia; en el Yoga de Patañjali (YS 1.19), es un nivel de desarrollo espiritual, que consiste en una mente casi-liberada, que se ha diluido en la naturaleza primordial, pero que todavía conserva un depósito latente de karma que volverá a fructificar.

pramāṇa [4] (de la raíz **pra√mā** «medir», «medir, conocer correctamente") medio o instrumento de conocimiento válido. Las escuelas filosóficas de la India (**darśana**) aceptan distintos medios como válidos para fundamentar el conocimiento y las proposiciones filosóficas, a través de los cuales se produce un conocimiento nuevo, no sujeto a contradicción y verificable. Según el *sāṃkhya* existen tres medios de conocimiento válido: la percepción (**dṛṣṭa**), la inferencia (**anumāna**) y el testimonio verbal (**āptavacana**), y todo conocimiento ulterior se basa en estos tres.

pratyaya-sarga [46-51] creación intelectiva, también llamada **bhāva-sarga**. Uno de los tres tipos de creación, siendo las otras **liṅga-sarga** y **bhautika-sarga**. A causa de la descompensación y la dinámica de los tres **guṇa** en el intelecto, este se diversifica en varios patrones psíquicos, que son los ocho **bhāva** y las cuatro formas de *pratyaya*, que son dos visiones de la estructura interna del intelecto (**buddhi**), *véase* Tabla III. Hay cincuenta tipos de *pratyaya*, clasificados a su vez en cuatro grupos: las cinco formas de ignorancia (**viparyaya**), las veintiocho incapacidades (**aśakti**), las nueve complacencias (**tuṣṭi**) y las ocho perfecciones (**siddhi**). La creación intelectiva, en contraposición a la elemental, no da lugar a nuevas categorías metafísicas (**tattva**).

pravṛtti [12,15,17,18,57] tendencia, acción, función, manifestación.

pṛthvī tierra; uno de los cinco elementos toscos (**bhūta**) y uno de los veinticinco **tattva**.

puṃs [11,60] «hombre»; conciencia, *véase* **puruṣa**.

puruṣa [3,17-19,21,27,55-59,61,65] «hombre»; conciencia, espíritu, conciencia individualizada. Uno de los dos principios últimos de la realidad, siendo el otro la materia o **prakṛti**. La conciencia es

diametralmente opuesta a la materia. No tiene capacidad de crear ni emanar nada de sí, es inmutable, inactiva y no está constituida por los tres **guṇa**, es decir, es simple, única y se caracteriza únicamente por el atributo de la conciencia. La conciencia es el sujeto del conocimiento, el testigo último, que, como un espectador pasivo y neutral, contempla el espectáculo del mundo fenoménico sin perturbarse, libre del deseo y del dolor. * **puruṣa-bahutva** [18] pluralidad de conciencias. Según el *sāṃkhya*, existe un número ilimitado de conciencias individualizadas, todas ellas idénticas entre sí, pero independientes. ***puruṣārtha** [31,36-37,42,42,63,59] «que tiene el **puruṣa** como finalidad»; la finalidad del *puruṣa*; para el *puruṣa*. Según el *sāṃkhya*, el universo entero y todas sus leyes tienen como causa final el ideal del *puruṣa*, que es doble: que la conciencia tenga experiencia (**bhoga**), y que finalmente alcance la liberación (**kaivalya**).

rāga [45] apego, pasión, uno de los ocho **bhāva** del intelecto, de naturaleza tamásica, del cual resulta la transmigración.

rajas [12,13,54] «pasión», *rajas,* uno de los tres **guṇa,** siendo los otros **sattva** y **tamas**. La naturaleza de *rajas* es el dolor, es estimulante y cambiante, y su misión es proporcionar la actividad y energía necesarias para el correcto funcionamiento de **sattva** y **tamas**. ***rajasa** [45] apasionado.

rasa sabor; uno de los cinco elementos sutiles (**tanmātra**) y uno de los veinticinco **tattva**. Es el objeto del gusto (**rasana**).

rasana [26] gusto; uno de los cinco sentidos (**buddhīndriya**) y uno de los veinticinco **tattva.** El objeto del gusto es el sabor (**rasa**).

rūpa forma, color; **1.** uno de los cinco elementos sutiles (**tanmātra**) y uno de los veinticinco **tattva**. Es el objeto de la vista (**cakṣus**). **2.** [23,63,65] formas del intelecto, *véase* **bhāva**.

śabda [28,34] sonido; uno de los cinco elementos sutiles (**tanmātra**) y uno de los veinticinco **tattva**. Es el objeto del oído (**śrotra**).

saṃsāra [65] «flujo», transmigración, ciclo de la existencia espacio-temporal, existencia mundana.

saṃskāra [67] impresión latente o subliminal. Concepto fundamental en la filosofía de la mente de los *Yogasūtra* de Patañjali.

saṃyoga [20,21,66] unión, contacto, asociación, conjunción. Describe la relación, sin contacto, pero con influencia mutua, entre la materia (**prakṛti**) y la conciencia (**puruṣa**). La conjunción entre ambos principios de la realidad es la causa de la creación (**sarga**) y de la relación sujeto/objeto que fundamenta toda experiencia y el conocimiento.

sarga [21,24,52,54,66] creación. *Véase* **pratyaya-sarga** y **liṅga-sarga**.

sarga [24] creación, despliegue de la **prakṛti**. Existen tres tipos de creación: la creación elemental (**liṅga-sarga**), la creación intelectiva (**pratyaya-sarga**) y la creación tosca o de los seres (**bhautika-sarga**).

Ṣaṣṭitantra [72] la doctrina de los sesenta (temas), título de un texto del *sāṃkhya* anterior a las *Sāṃkhyakārikā*.

sat [9] ser, existencia. ***a-sat** [9] no ser, inexistencia.

sat-kārya-vāda [8,9] «teoría (*vāda*) de que el efecto (*kārya*) preexiste (*sat*) de forma potencial en su causa». Según esta doctrina, defendida por el *sāṃkhya*, existe una relación de identidad sustancial entre la causa y el efecto, de forma que el efecto está contenido ya desde siempre en su causa. Así, por ejemplo, la materia inmani-

fiesta contiene en sí misma el universo manifiesto entero, aunque de forma potencial.

sattva [12,13,54] «esencia», *sattva*, uno de los tres **guṇa**, siendo los otros **rajas** y **tamas**. La naturaleza de *sattva* es el placer, es volátil y luminoso y sirve para iluminar o manifestar los objetos del conocimiento. ***sāttvika** [23,25] sátvico, es decir, en el que predomina el **guṇa sattva.**

siddha [14,18,19] **1.** demostrado, establecido, probado; **2.** Perfecto, ser realizado, sabio. ***siddhānta** [71] doctrina.

siddhi 1. [4,14] demostración; **2.** [46,47,49,51] perfección, uno de los cuatro grupos de la creación cognitiva (**pratyaya-sarga**), siendo los otros **viparyaya**, **aśakti** y **tuṣṭi**. Hay ocho perfecciones: el razonamiento que hace uno mismo (*ūha*), la instrucción oral por parte de un maestro versado en las Escrituras (*śabda*), el estudio individual de las Escrituras (*adhyayana*), la erradicación de los tres tipos de sufrimiento, las buenas compañías (*suhṛt-prāpti*) de maestros y compañeros que estimulen nuestro espíritu y con los cuales podamos dialogar sobre lo que hemos aprendido.

śiṣya [71] discípulo, alumno.

sparśa tacto; uno de los cinco elementos sutiles (**tanmātra**) y uno de los veinticinco **tattva**. Es el objeto de la piel (**tvak**).

śrotra [26] oído; uno de los cinco sentidos (**buddhīndriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. El objeto del oído es el sonido (**śabda**).

sūkṣma [32] cuerpo sutil (*véase* **liṅga**).

sūkṣma sutil **1.** [37] diferencia sutil; **2.** [39] cuerpo sutil; **3.** [40] elemento sutil (**tanmātra**). ***saukṣmya** [7,8] sutileza, imperceptibilidad.

Taijasa [25] Taijasa, «el resplandeciente»; nombre del ego rajásico.

tamas [12,13,54] «oscuridad». **1.** *tamas*, uno de los tres **guṇa,** siendo los otros **rajas** y **sattva**. La naturaleza de *tamas* es la ofuscación o inercia, es pesado y obstructor y su función es limitar o dificultar la acción de los otros dos **guṇa**; **2.** [48] Oscuridad, una de las cinco variedades de la ignorancia (*véase* **viparyaya**).

tanmātra [24,25,38] «solo eso» (pl.) elementos sutiles. Nombre genérico que agrupa cinco de los veinticinco **tattva**, productos del ego (**ahaṃkāra**) y a partir de los cuales emanan los cinco elementos toscos (**bhūta**). Los cinco elementos sutiles son la forma (**rūpa**), el sonido (**śabda**), el olor (**gandha**), el sabor (**rasa**) y el tacto (**sparśa**), los cuales son, respectivamente, los objetos de los cinco sentidos (**buddhīndriya**). Colectivamente, también reciben el nombre de «lo genérico» o «inespecífico» (**aviśeṣa**), porque son directamente imperceptibles. Son los cinco elementos primordiales, las esencias sutiles o estructuras transcendentales que permean los objetos y que los sentidos perciben de forma indirecta, a través de las cualidades específicas de los objetos.

tantra [70] doctrina.

tattva [22,64] «eso-idad», entidad, principio, elemento. Dicho de las categorías ontológicas o principios de la realidad. Según el *sāṃkhya*, existen veinticinco categorías de la realidad: la conciencia (**puruṣa**), la materia inmanifiesta (**avyakta-prakṛti**) y los veintitrés productos que emanan de ella; en orden secuencial son: el intelecto (**buddhi**), el yo (**ahaṃkāra**), la mente (**manas**), los cinco sentidos (**buddhīndriya**), las cinco facultades de acción (**karmendriya**), los cinco elementos sutiles (**tanmātra**) y los cinco

elementos toscos (**maha-bhūta**) (*véase* Tabla I). ***tattvābhyāsa**: [64] estudio de los principios de la realidad. En el *sāṃkhya*, es el método para alcanzar la sabiduría. ***tattva-sarga** creación elemental, *véase* **liṅga-sarga.**

tejas fuego, resplandor; uno de los cinco elementos toscos (**bhūta**) y uno de los veinticinco **tattva**.

tuṣṭi [46,47,49,50] complacencia; uno de los cuatro grupos de la creación cognitiva (**pratyaya-sarga**), siendo los otros **viparyaya**, **aśakti** y **siddhi**. Consiste en un sentimiento de satisfacción por el cual el yogui tiende a permanecer en un estado de contemplación. Cuando esto sucede, lo que podría haber sido un logro se convierte en estancamiento y en un obstáculo para el desarrollo espiritual. Hay nueve formas de complacencia: las internas o relativas al individuo (*ādhyātmika*) y las externas (*bāhya*) o relativas al mundo.

tvak [26] piel, tacto, uno de los cinco sentidos (**buddhīndriya**) y uno de los veinticinco **tattva.** El objeto de la piel es el tacto (**sparśa**).

upasthā [26] reproducción; una de las cinco facultades de acción (**karmendriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. Su función es el placer (*ānanda*).

vairāgya [23,45] desapego; uno de los ocho **bhāva** del intelecto, de naturaleza sátvica, por el cual se alcanza la disolución en la materia.

vāk [26,34] habla, una de las cinco facultades de acción (**karmendriya**) y uno de los veinticinco **tattva**. Su función es la expresión (*vacana*).

vāyu [29] «viento», aliento vital (también llamado *prāṇa*) depende de las tres facultades internas. Según la tradición yóguica de raíces védicas, existen cinco tipos de aliento vital, y sus funciones son las siguientes: *prāṇa* es el aire vital de la respiración y da vida al conjunto del cuerpo; *apāna* es el aire descendente, responsable de la evacuación; *samāna* es el aire central, que se ocupa de la digestión; *udāna* es el aire ascendente que se encarga de la expresión, y *vyāna* es el aire difuso que circula por todo el cuerpo.

vāyu aire, viento; uno de los cinco elementos toscos (**bhūta**) y uno de los veinticinco **tattva**.

vi√jñā- «discernir, discriminar». **vijñāna** [20] discernimiento, *véase* **vijñāna**.

vijñāna [2] (sustantivo de la raíz **vi√jñā-** «discernir, discriminar») discernimiento, sabiduría, conocimiento discernidor como vía de liberación. Según el *sāṃkhya*, esta vía es preferible al culto védico (**ānuśravika**) porque es pura y universal, y permite eliminar el sufrimiento de manera completa y definitiva. Consiste en discernir entre tres principios que, en nuestro estado ordinario de ignorancia, se confunden: lo manifiesto (**vyakta**), lo inmanifiesto (**avyakta**) y el conocedor (**jña**).

vikṛti [3] producto, creado, en contraposición a **prakṛti** («creador, productor»). ***a-vikṛti** [3] no creado. ***Vaikṛta** [25] «el modificado»; nombre del yo sátvico.

viparyaya 1. [14,17,13,45] «contrario, opuesto»; **2.** [18] diferencia; **3.** [44] ignorancia, **ajñāna**; es uno de los ocho **bhāva** del intelecto, de naturaleza tamásica, del cual resulta la esclavitud; **4.** [46-48] ignorancia, uno de los cuatro grupos de la creación cognitiva o (**pratyaya-sarga**), siendo los otros **aśakti**, **tuṣṭi** y **siddhi**. Existen cinco tipos de ignorancia que se denominan *tamas* (oscuridad),

moha (engaño), *mahāmoha* (gran engaño), *tāmisra* (penumbra) y *andhatāmisra* (tiniebla cegadora). Se identifican, respectivamente, con las cinco aflicciones (*kleśa*) del Yoga de Patañjali (YS 2.3): la ignorancia (*avidyā*), el ego o sentido del yo (*asmitā*), el apego (*rāga*), la aversión (*dveṣa*) y el apego a la vida (*abhiniveśa*).

viṣaya 1. [11] objetivo; **2.** [32-35] objeto.

viśeṣa 1. [16,27,35] diferencia, diversidad; **2.** [34,38,56] específico, discernible, perceptible, determinado, concreto; en su uso colectivo, especialmente referido a los elementos toscos o **bhūta**; **3.** [39] (pl) cuerpos específicos; son de tres tipos: los cuerpos sutiles (**sūkṣma**), los cuerpos nacidos de padre y madre (*mātā-pitṛ-ja*) y los cuerpos toscos (*prabhūta*).

viveka [YS] discernimiento, *véase* **vijñāna. *a-vivekin** [11,14] que no tiene capacidad discernidora, incapaz de discernir, es una de las cualidades de la materia o **prakṛti**.

vṛtti [12,13,28-30] funcionamiento, función, actividad.

vyakta [2,10,11] lo manifiesto, el mundo fenoménico, la **prakṛti** en su estado manifiesto y cognoscible.

editorial Kairós

Puede recibir información sobre nuestros libros y colecciones o hacer comentarios acerca de nuestras temáticas en

www.editorialkairos.com

Numancia, 117-121 • 08029 Barcelona • España
tel +34 934 949 490 • info@editorialkairos.com

OTROS LIBROS KAIRÓS

Raimon Panikkar
ESPIRITUALIDAD HINDÚ
Sanātana dharma

Raimon Panikkar nos introduce en el mundo de la espiritualidad hindú en una obra que está destinada a convertirse en un clásico sobre la materia. Con la profundidad, el conocimiento de primera mano y el rigor que le caracterizan, Panikkar aborda las principales cuestiones del hinduismo: su naturaleza, la historia, sus vías místicas, el shivaísmo, el vishnuismo, el shaktismo, etcétera. El resultado es, sin duda, la mejor y más completa exposición sobre el sanātana dharma o religión eterna escrita en castellano.

Agustín Pániker
EL JAINISMO
Historia, sociedad, filosofía y práctica

Por vez primera se presenta al público de habla castellana una monografía dedicada íntegramente a una religión fascinante pero apenas conocida fuera del Sur de Asia: el jainismo. Ante todo el jainismo es la religión de la no-violencia (*ahimsā*), un ideal que luego todas las religiones indias hicieron suyo y que fue universalizado por Gandhi en el siglo xx. Lo mismo que el budismo, el jainismo es una religión sin Dios, que paradójicamente se abre a lo verdaderamente divino en lo más íntimo de cada ser vivo del cosmos.

Arvind Sharma
VEDĀNTA ADVAITA
Una introducción

Esta obra ofrece una didáctica introducción a una de las tradiciones de pensamiento más radicales de la India y de Oriente, el Vedānta Advaita, o filosofía de la no-dualidad. A diferencia de otros libros sobre el tema, el profesor Arvind Sharma aborda el Vedānta Advaita desde tres enfoques independientes y complementarios: el escritural (fundamentado en las enseñanzas de las Upaniṣads), el racional (basado principalmente en la filosofía de Śaṅkara) y el experiencial (tal y como practicaron maestros como Ramaṇa Maharṣi).